SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 45 — 2e trimestre 1958

★

SOMMAIRE

PROBLÈMES DE THÉOLOGIE MORALE

L. VEREECKE, C.SS.R. : *L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham* 123

A plusieurs reprises, nous avons étudié dans cette revue les insuffisances et les dangers d'une morale de l'obligation et de la Loi (cf. Loi et Amour, *mai 1951 ; Chanoine Delhaye,* La charité reine des vertus, *mai 1957). Historiquement, cette morale date de la première moitié du XIVe siècle. Guillaume d'Ockham, en effet, est le premier qui ait conçu une morale exclusivement centrée sur l'obligation. Ce faisant, il exprimait sans doute la mentalité de sa génération, mentalité qui a marqué jusqu'à nos jours toute la pensée européenne. Il est en effet le maître, reconnu comme tel, de Gabriel Biel (lui-même maître de Luther), de Gerson, etc. ; il est le précurseur de Kant et de Sartre.*

Il est fort éclairant de connaître avec précision d'où viennent les malheurs historiques d'un enseignement de la morale dont nous sommes encore les victimes.

Cl.-J. GEFFRÉ, O. P. : *Péché, loi et personne* 144

Violation de la loi éternelle, ou bien rupture de l'amitié du Christ ? Le péché n'est pas l'un (essentialisme) ou l'autre (existentialisme). Il est les deux à la fois.

MARIE FARGUES : *Sur les rapports de la vie morale et de la vie religieuse chez les enfants* 158

Le sens religieux se développe-t-il, chez l'enfant, de la même manière que le sens moral ? S'appuyant sur une longue et fertile expérience de pédagogue, Mme Fargues se pose cette question et de sa réponse dégage d'utiles leçons pour les éducateurs.

D. DUBARLE, O.P. : *Univers de la Science et foi chrétienne* .....

A propos de deux ouvrages récents du docteur Chauchard.

DISCERNEMENT DES VOCATIONS

THOMAS N. McCARTHY : *Évaluation scientifique des aptitudes psychologiques à la vocation religieuse* .. 188

Où en est l'étude du discernement des aptitudes psychologiques des vocations ? Nos lecteurs connaîtront l'état de recherches (publiées ou non) aux États-Unis en prenant connaissance de cette conférence donnée à l'Assemblée de (1957) de l' « American Catholic Psychological Associa... dont les travaux vont paraître incessamment.

ROBERT OLIVAUX : *Possibilités et limites de la graphologie dans l'étude des vocations religieuses* 197

L'utilisation de la graphologie pour le discernement des vocations a des partisans et des opposants. N'en est-il pas de la graphologie comme des tests ? Leur valeur dépend non seulement de la compétence, mais plus encore de la modestie et de l'équilibre personnel des graphologues et des testeurs. ... que le rappelait S. S. Pie XII aux participants du XII^e Congrès international de Psychologie appliquée (10 avril 1950), le respect de la personne est, en cette matière, le principe essentiel de la déontologie.

VIE RELIGIEUSE

Sœur RITAMARY, C. H. M. : *Activité ou activisme* .. 215

L'activisme n'est pas essentiellement une affaire de quantité des œuvres entreprises ; il se reconnaît au manque d'animation profonde par la charité, ordonnatrice et purificatrice de notre activité. C'est là une orientation décisive, appuyée sur une exégèse pertinente de saint Jean de la Croix, que nous sommes heureux de faire connaître à nos lecteurs.

GERMAIN LIÉVIN, C. SS. R. : *L'Œuvre Pontificale des Vocations Religieuses* 231

Présentation de l'Œuvre Pontificale des Vocations Religieuses, érigée en 1955.

L'OBLIGATION MORALE
selon Guillaume d'Ockham

La valeur morale de nos actes a-t-elle pour source unique l'obligation morale ? N'est-elle pas plutôt conditionnée par l'appel de valeurs objectives auquel nos actes répondent ? La solution de ce problème semble varier au gré des mentalités. Les uns privilégient comme d'instinct l'obéissance à la loi, les autres l'attirance du Bien. En fait, ces modes de pensée sont tributaires de l'histoire, beaucoup plus qu'on ne l'imagine. Nous sommes les héritiers ou les adversaires souvent inconscients de systèmes élaborés jadis. Il est précieux de pouvoir s'appuyer expressément à des autorités anciennes vigoureuses. Mais rien ne vaut, peut-être, pour réveiller notre conviction et nous donner le sentiment que la vérité se conquiert, d'opposer à notre opinion tenue pour banale, sa négation organisée et virulente. Chacun trouvera donc à gagner dans cette étude du nominalisme comme *Morale de l'obligation* le contraste que se révèlent entre la philosophie nominaliste et l'existentialisme le plus moderne certains points de contact inattendus.

Cette doctrine — si on laisse de côté le nominalisme logique du XII[e] siècle — s'étend sur les XIV[e] et XV[e] siècles. En sont tributaires notamment, en France, Buridan et Gerson, en Angleterre, Holkot, et en Allemagne, après Oyta, H. de Langenstein, etc., Gabriel Biel enfin, qui nous a transmis une synthèse théologique d'un nominalisme teinté de scotisme, à laquelle se réfère souvent Luther. Mais leur maître à tous, le *Venerabilis Inceptor,* comme ils disent, c'est Guil-

laume d'Ockham (1280, 1290?-1349, 1350?). Celui-ci ne nous a pas laissé un système entièrement achevé, mais il a fondé une méthode qui fut, durant plus d'un siècle et demi, l'instrument privilégié de la recherche théologique. L'importance du mouvement nominaliste pour la pensée théologique n'a pas été encore suffisamment mise en lumière. Il est vrai que les œuvres de Guillaume d'Ockham sont difficilement accessibles[1]. Cependant les importants travaux de P. Vignaux[2], C. Giacon[3], U. S. Zuidema[4], A. Garvens[5], R. Guelluy[6], du regretté P. Böhner, et surtout de G. de Lagarde[7] doivent nous permettre d'aborder avec fruit la pensée du *Venerabilis Inceptor*.

★

Il est impossible de comprendre le rôle de l'obligation dans le système ockhamiste si l'on ne communie pas à la conception que se fait Ockham de l'univers. L'univers se compose, pour Ockham, d'un ensemble de réalités indépendantes les

1. Son *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard* n'a été imprimé que deux fois; en 1483 à Strasbourg; en 1495 à Lyon; encore l'édition de Strasbourg ne comprend-elle que le commentaire sur le premier livre. Ces éditions sont très recherchées. Le P. Ph. Böhner a réédité en 1939 la *Quaestio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum*, Zurich-Paderborn, New-Jersey.

2. P. Vignaux, art. *Nominalisme*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI, Paris, 1931, col. 718-783; art. *Occam* (III : Originalité philosophique et théologique; IV : Influence), dans *Dict. de Théol. Cath.*, t. XI, Paris, 1931, col. 876-889; *Justification et prédestination au XIV^e siècle : Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini*, Paris, 1934; *Nominalisme au XIV^e siècle*, Conférence Albert le Grand, 1948, Paris-Montréal, 1948.

3. C. Giacon, *Gulielmo di Occam, Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica*, Milan, 1941.

4. U. S. Zuidema, *De philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën*, Hilversum, 1936.

5. A. Garvens, *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*, dans *Franziskanische Studien*, t. XXI (1934), 243-273; 360-408.

6. R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, 1947.

7. Sur le P. Ph. Böhner, cf. la bibliographie donnée par R. Guelluy, *op. cit.*, p. XIII, et ci-dessus note 1. G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, 6 vol.; t. IV : *Ockham et son temps*, Paris, 1943; t. V : *Bases de départ*, Paris, 1946; t. VI : *La morale et le droit*, Paris, 1946. C'est dans ce dernier ouvrage que nous avons trouvé les analyses les plus fouillées de la pensée d'Ockham. Nous les citerons souvent au cours de cet exposé.

unes des autres. A la base de la théorie de l'obligation dans le nominalisme, il faut mettre le *principe de la division des êtres*.

En effet, la première affirmation d'Ockham au sujet de l'existant est que celui-ci est un *singulier* : « Rien n'existe en dehors de l'âme si ce n'est le singulier[8]. » Or, en vertu de sa thèse sur la connaissance intuitive, Ockham déclare que le premier objet saisi par l'esprit, c'est le *singulier* : « Le singulier est le premier objet de l'intellect[9]. » Il n'y a donc pas de réalité universelle. Ne demandons pas à Ockham ce qui singularise les êtres ; ceux-ci sont singuliers de par leur être même : « Chaque chose singulière est singulière par elle-même[10]. » Mais que signifie pour Ockham le concept de *singularis* ?

Le caractère principal de la singularité est l'*unicité* : « Le singulier est ce qui est déterminé à être *une* chose[11]. » Ce qui ne traduit d'ailleurs pas pour Ockham l'unité interne de l'être, mais l'unicité d'existence dans l'actualité. Dire qu'une chose est singulière, c'est dire qu'elle est unique, « ininterchangeable », qu'elle se trouve dans une situation qui n'a jamais été telle et qui ne se rencontrera plus jamais. Tout ce qui existe, par le fait même qu'il existe, est singulier, unique.

Autre caractère du singulier : c'est un *absolu*. Tous les singuliers sont des absolus : « Aucune raison naturelle ne peut prouver qu'il y ait quelque chose d'imaginable qui ne soit absolu, car ni le fait que la chose dépende d'une autre, ni qu'elle exige l'existence d'une autre chose et vice versa, ni le fait que certaines choses n'existent qu'ensemble, n'empêche que la chose ne soit un absolu[12]. » Dans cette perspective, on comprendra qu'il est difficile d'expliquer le principe de causalité. Dans l'ordre surnaturel, la foi nous apprend l'existence de réalités qui ne sont pas douées de ces caractères du singulier, qui ne sont pas des absolus, mais dans l'ordre

8. *Cum nihil sit extra animam nisi tantum res singularis* (In Sentent. Prol., I, q. 3, D.).

9. *Ipsum singulare primo intelligitur* (I Sent., d. 3, q. 5, D.).

10. *Quaelibet res singularis seipsa est singularis* (I Sent., d. 2, q. 6, P.).

11. *Singulare est determinatum ad unum* (I Sent., d. 2, q. 6, F.).

12. *Per nullam rationem naturalem probari potest quod sit aliqua res imaginabilis quae non sit absoluta, quia nec quod res dependeat ab alia, nec quod res necessario exigat aliam et e converso, nec quod aliquae res sint simul impedit quin res sit absoluta* (I Sent., d. 30, q. 2, D.).

naturel, nous ne trouvons que des absolus : les choses sont *singulières, uniques, absolues.*

Guillaume d'Ockham précise encore la situation de l'existant, telle que la saisit la connaissance intuitive : l'existant est quelque chose de positif, *res absolute posita*, un donné, un fait qui s'impose par lui-même et qui s'impose comme « permanent », c'est-à-dire comme *présent.* L'existant existe dans le présent. U. S. Zuidema a bien analysé ce caractère : « Le seul temps réel pour Ockham est le présent. Passé et avenir sont irréels. Ce présent pose l'être réel comme un absolu à l'égard de son entourage. Il n'est lié ni avec le passé ni avec l'avenir, et il préserve l'être réel des influences de son entourage qui arrivent toujours trop tard, puisque Dieu lui-même ne peut pas faire que ce qui arrive maintenant n'arrive pas. Il est impossible que quelque chose soit et en même temps ne soit pas [13]. »

La conséquence de cette *singularité,* c'est que tout existant est *capable d'exister seul indépendamment de tout autre absolu.* Il est « circonscrit » selon le mot d'Ockham et G. de Lagarde donne à ce caractère le nom d'*insularité* [14]. U. S. Zuidema commente : « Les choses absolues se distinguent les unes des autres par elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elles sont fermées à leur entourage et n'ont pas de relations d'interdépendance avec les autres [15]. » Comment distinguerons-nous ces différents absolus ? Par l'intuition! Si cette dernière nous apprend que *plusieurs* réalités existent *toujours ensemble* et que les circonscrire c'est les faire disparaître, Ockham répondra que Dieu dans sa Toute-Puissance peut cependant les faire exister séparément. Mais tout en parlant à leur sujet de *singuliers*, il ne parlera pas d'*individus.* G. de Lagarde a attiré opportunément l'attention sur cet aspect de la pensée ockhamiste : « Toutes les choses « singulières » ne sont pas des « individus » parce que beaucoup d'entre elles ne subsistent jamais isolément et postulent pour leur existence la connexion avec d'autres choses singulières. Or, la subsistance à l'état isolé paraît une caractéristique essentielle de l'individualité. A l'inverse, toutes les choses singulières sont douées d'unité numérique absolue, alors que certains individus cons-

13. U. S. Zuidema, *De philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën,* Hilversum, 1936, I, pp. 425 et 510.
14. G. de Lagarde, t. V : *Bases de départ,* Paris, 1946, p. 173.
15. U. S. Zuidema, *op. cit.*, p. 509.

tituent un ensemble indivisible de réalités juxtaposées et non une unité absolue[16]. »

L'univers d'Ockham nous apparaît, en définitive, comme constitué de réalités singulières, absolues, fermées sur elles-mêmes, existant, soit séparément, soit dans des ensembles, sans pour cela former une unité nouvelle absolue. Quelles relations affectent ces absolus et ces individus ?

En de longs raisonnements, Ockham s'explique là-dessus. Il critique, à la fois, le réalisme de Duns Scot : la relation n'est pas une réalité distincte des êtres qu'elle affecte, quoi qu'en pense le docteur subtil; la doctrine de saint Thomas : la relation n'est pas un accident ayant son fondement dans l'être qu'elle détermine; le nominalisme pur : la relation n'est pas non plus une simple vue de l'esprit. Pour Ockham, la relation est une notion spatiale, elle signifie « la position des absolus les uns par rapport aux autres[17] ». Les absolus existent les uns à côté des autres, exercent les uns sur les autres des rapports de force, mais ils restent toujours isolés dans leur singularité, dans leur absolu. « Il peut donc y avoir coexistence, il n'y a pas interpénétration des êtres. » Les conséquences de ces théories philosophiques se feront sentir en morale.

L'univers ockhamiste se compose donc d'absolus, totalement séparés. Dieu est un absolu. L'homme, lui aussi, est un absolu. N'allons pas imaginer que l'homme en tant que créature soit à l'égard de Dieu dans un état de dépendance essentielle, non! L'homme est un absolu, bien que créature. *Que l'homme ait besoin de Dieu pour exister n'empêche pas qu'il soit un absolu.* Lorsqu'il existe, l'homme ne peut pas ne pas exister. Dire le contraire, serait nier le principe de non-contradiction. L'homme jouit, par rapport à Dieu, d'une certaine « position ». En face de Dieu, l'homme a donc une indépendance réelle, c'est un fait, que Dieu lui-même doit admettre, car dans sa Toute-Puissance, Dieu ne peut faire qu'au moment où cet être existe, il ne soit pas.

Même conception de la relation dans la vie sociale. Selon saint Thomas, les rapports sociaux, qui interviennent entre les hommes, les atteignent jusque dans leur profondeur, les

16. G. de Lagarde, *op. cit.*, p. 168.
17. G. de Lagarde, *op. cit.*, p. 208. Cf. tout le chapitre VI consacré à *La vie de relation*, pp. 189-210.

transforment au plus intime de leur être. L'homme, de par sa nature, est un être social; la vie sociale établira entre les individus des relations mutuelles d'interdépendance. Rien de tel chez Ockham. La vie de société entraînera certes la position de certains actes, inutiles en dehors de cette hypothèse. Elle multipliera les circonstances de la vie humaine et ses détails, mais elle ne changera rien à l'être même de l'homme. La société ne peut être considérée comme une réalité nouvelle, mais uniquement comme une addition d'êtres qui demeurent enfermés dans leur singularité : *Populus est plures homines*[18].

Concluons : *Pour Ockham, les hommes sont des absolus, fermés sur eux-mêmes, ayant une certaine position par rapport à Dieu, par rapport aussi aux autres hommes, mais sans liens réels.* C'est donc un univers essentiellement *discontinu* que nous présente Ockham, l'univers de la division, non de l'ordre ou de l'harmonie. La conséquence est déjà inéluctable; dans un tel univers, la loi du bien-agir ne résultera pas de relations intimes entre les êtres, mais d'un *réseau tout extérieur d'obligations* qui leur seront arbitrairement imposées.

★

Eh! quoi, dira-t-on, l'homme ne trouvera-t-il pas dans sa nature la loi de son agir? Saint Thomas nous a proposé une vision grandiose du progrès moral. Chaque être, dans sa marche vers la perfection, trouve en lui-même un guide très sûr, la nature indique la route à suivre, elle inspire de l'intérieur ce qu'il faut faire. Il suffit donc, suivant saint Thomas, pour bien agir, de « devenir ce que nous sommes », de mettre en œuvre les diverses aptitudes de notre nature, de collaborer au dynamisme profond qui pousse tous les êtres vers leur accomplissement[19]. Que pense Ockham d'une telle systématisation? N'admet-il pas l'existence d'une nature, loi d'un agir commun?

Sans doute, concède Ockham, l'expérience nous apprend que les choses se passent ordinairement selon un certain mode commun. Il y a un *communis cursus naturae*[20], que l'on ne

18. I Sent., d. 3, q. 1, R.
19. G. de Lagarde, *op. cit.*, t. V, p. 145.
20. G. de Lagarde, *ibid.*, p. 144, note 28.

peut nier. Mais est-ce une loi absolue de l'être? Mon expérience me dit que tout se passe ainsi aujourd'hui. Soit! Mais comment cela se passera-t-il demain? Personne ne peut me le dire. La raison se borne à constater des faits. Elle ne peut en tirer des conclusions qui dépasseraient les prémisses. Nul ne peut m'assurer que ce *communis cursus naturae* se maintiendra toujours [21]. Ceci d'un point de vue purement rationnel et scientifique.

La foi nous imposera d'ailleurs la même attitude, en vertu du dogme de la Toute-Puissance de Dieu. La théologie nous enseigne que Dieu jouit d'une liberté totale. Rechercher et exprimer des lois naturelles immuables serait limiter indûment la liberté divine qui, à chaque instant, doit être en mesure de bouleverser ce *communis cursus naturae*. Dieu serait-il lié par sa création? Le dogme de la Toute-Puissance divine, ainsi que l'a bien vu R. Guelluy, est un des éléments fondamentaux de la pensée ockhamiste. Tout le devenir est entre les mains de la divinité souverainement libre [22].

Serrons de plus près la pensée d'Ockham. Lorsque celui-ci rejette la réalité d'une *nature*, qu'entend-il refuser? D'abord il n'y a pas « d'essence universelle », même dans la pensée de Dieu. Il n'y a pas de modèle universel que les individus devraient s'efforcer de réaliser pour atteindre la perfection. Chaque individu a son essence propre : « L'humanité dans Socrate et l'humanité dans Platon sont réellement distinctes, donc chacune d'elles est réellement unique numériquement et

21. On sait que J.-P. Sartre n'admet pas lui non plus le concept de nature, aux lois ontologiquement déterminées, pas même pour l'Univers matériel. Tout peut changer d'un moment à l'autre. Il n'y a qu'une ordonnance provisoire. Cf. l'hallucination de Roquentin dans *La Nausée* : « *Je la* vois, *moi, cette nature, je la* vois... *Je sais que sa soumission est paresse, je sais qu'elle n'a pas de lois : ce qu'ils prennent pour sa constance... Elle n'a que des habitudes et elle peut en changer demain... Cela peut arriver n'importe quand, tout de suite peut-être. Les présages sont là... Une mère regardera la joue de son enfant et lui demandera : « Qu'est-ce que tu as là, c'est un bouton? » et elle verra la chair se bouffir un peu, se crevasser, s'entrouvrir et, au fond de la crevasse, un troisième œil, un œil rieur apparaîtra. Ou bien ils sentiront de doux frôlements sur tout leur corps, comme les caresses que les joncs, dans les rivières, font aux nageurs. Et ils sauront que leurs vêtements sont devenus des choses vivantes. Et un autre..., etc.* (*La Nausée*, Paris, 1938, p. 199).

Bien entendu les présupposés de Sartre sont largement différents. Ce n'est plus l'arbitraire, mais l'absence de Dieu, qui fonde le caractère tout provisoire aux yeux du philosophe des arrangements de la nature.

22. R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, 1947, p. 363.

par conséquent aucune n'est commune[23]. » Évidemment tous les individus de même espèce seront doués de propriétés semblables, mais celles-ci restent strictement individuelles. Elles pourront déterminer l'individu de quelque façon, mais il n'en faut pas déduire un concept universel applicable à tous les individus[24].

La nature, dit-on, est un principe actif, une inclination, un dynamisme. C'est faux, dit Ockham, car la matière elle-même peut être appelée une nature. Or la matière est purement passive. « On parle de nature à propos de matière comme de forme, donc la nature peut être aussi bien passive qu'active[25]. » Tout ce qui existe dans la nature des choses est en ce sens nature indéterminée. En tout être, il y a des qualités naturelles, mais aussi des inclinations contraires. L'homme enfin jouit de la liberté qui plane au-dessus de ces inclinations.

Il n'y a donc pas à chercher une nature qui imposerait à l'être la voie à suivre. La nature, ce sont les êtres tels qu'ils existent, non pas tels qu'ils doivent être. La nature, c'est l'individu lui-même. De plus toute créature rationnelle, douée de volonté, est absolument libre et indéterminée. Il y aurait donc contradiction à soumettre la liberté humaine à une nature universelle.

Mais, objecterons-nous, n'y a-t-il pas au moins une « surnature », une loi de grâce donnée à l'homme et qui dirigerait son activité de l'intérieur, l'être surnaturel se développant et agissant selon cette loi surnaturelle intérieure? Non, répond

23. *Humanitas in Socrate et humanitas in Platone realiter distinguuntur; ergo utraque illarum est realiter uno numero et per consequens neutra est communis* (I Sent., d. 2, q. 6, J.).

24. Ici encore on pense invinciblement aux existentialistes substituant aux termes de *nature humaine* ceux de *condition humaine : S'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de condition. Ce n'est pas par hasard que les penseurs d'aujourd'hui parlent plus volontiers de la condition de l'homme que de sa nature. Par condition, ils entendent avec plus ou moins de clarté l'ensemble des limites* a priori *qui esquissent sa situation fondamentale dans l'Univers. Les situations historiques varient... Ce qui ne varie pas, c'est la nécessité pour lui d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu d'autres et d'y être mortel... (Ses projets) se présentent tous comme un essai pour franchir* ses limites *ou pour les reculer ou pour les nier ou pour s'en accommoder* (J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, pp. 71-73).

25. *Natura ita dicitur de materia sicut de forma, ergo ita dicitur de passivo sicut de activo* (I Sent., d. 27, q. 2, H.). Cf. le commentaire de G. de Lagarde, *op. cit.*, t. V, p. 149.

encore Ockham, la grâce n'est pas une nature ajoutée à notre nature. C'est une simple condition mise par Dieu pour accepter de récompenser un acte naturel. Évidemment, Ockham admet l'existence dans l'âme d'un habitus infus de grâce, mais cette grâce demeure totalement extérieure à l'activité de l'âme, totalement extérieure à l'acte : « L'acte naturel de dilection, par lequel l'*homo viator* aime Dieu par-dessus toute chose et l'acte élicité sous l'influence de la charité sont de même nature quant à la substance de l'acte, bien qu'il y ait plus d'éléments dans un acte que dans l'autre[26]. »

Ni du point de vue naturel, ni du point de vue surnaturel, il n'y a de principe d'action interne qui pourrait guider l'homme dans son agir. Mais du moins Ockham concédera-t-il que cette loi de notre activité se trouve dans la *nature de Dieu?* Selon saint Thomas, Dieu est la perfection même et la cause de toute perfection. Citons seulement ce texte de la *Somme* : « Être bon convient principalement à Dieu... Tous les êtres en désirant leur propre perfection, désirent Dieu lui-même, car les perfections de toutes les choses sont en quelque sorte des images, des ressemblances de l'être divin[27]. » Dieu résume tout le bien, parce qu'il réalise totalement la perfection de sa nature; l'homme arrivera donc à la perfection en imitant la nature divine.

Eh non! répond Ockham, il est absurde de dire que Dieu en agissant répond à une exigence de sa nature. Son agir ne connaît pas de normes, ni extrinsèques, ce qui est évident, ni intrinsèques. Il ne peut y avoir en Dieu aucune obligation : « Dieu n'est obligé à poser aucun acte[28]. » On a refusé d'imposer des lois à la nature créée toujours ouverte aux interventions divines, il ne faut pas non plus en donner à la nature divine. Dieu est liberté suprême, il agit comme il le veut, son action n'est limitée que par le principe de contradiction. Dieu n'a pas d'obligation, même pas à l'égard d'une soi-disant nature divine. Dans la pensée de saint Thomas, Dieu, la justice même, agit selon les lois immuables de la raison éter-

26. *Actus naturalis dilectionis quo diligit Deum viator super omnia et actus elicitus mediante caritate sunt ejusdem rationis quoad substantiam actus, licet plures circumstantiae sint in uno actu quam in alio* (III Sent., q. 5, J.). G. DE LAGARDE, *op. cit.*, t. VI, *La morale et le droit*, pp. 82-83.

27. *Summa Theologiae*, I, q. 6, art. 1.

28. *Deus ad nullum actum causandum obligatur* (II Sent., q. 19, P.).

nelle. L'homme créé par Dieu, en observant la loi morale, application de la loi éternelle à sa condition de créature, participe à la justice même de Dieu. Une même loi règle les activités divines et humaines. Dieu et l'homme sont emportés dans un même mouvement vers la perfection. Rien de tel chez Ockham. Il y a séparation absolue entre Dieu et sa créature : *auseinander gerissen,* dira A. Garvens[29]. En l'absence de toute communauté de nature, *puisqu'il n'y a pas de nature, ni chez l'un ni chez l'autre*, il n'existe aucun pont entre Dieu et l'homme.

Si les êtres sont isolés dans leur singularité, sans pouvoir établir de relations réelles entre eux, à plus forte raison Dieu et l'homme seront-ils irrémédiablement isolés dans leur existence respective. D'une part la transcendance et la liberté divine absolue, d'autre part la dépendance et la contingence du monde. Un seul principe peut relier Dieu et sa créature : la *loi*, l'*obligation*. Et encore, disons plutôt que l'obligation oppose Dieu et le monde[30].

★

Nous avons vu plus haut que Dieu n'est soumis à aucune obligation, il est liberté suprême, limitée seulement par le principe de non-contradiction. L'*homme,* au contraire, *est soumis à l'obligation. Là est la source de sa vie morale.*

Suivons, ici encore, Ockham dans ses déductions. Qu'est-ce que le bien ? C'est, d'après l'expérience universelle, ce qui correspond à ce qui doit être, à une norme[31]. Cette détermination ne peut venir de l'intérieur de l'être, de sa nature, puisque la nature au sens aristotélicien n'existe pas. Elle ne vient pas de la nature divine, ni de l'essence divine, comme dira plus tard Gabriel Vazquez[32]. Elle vient de l'extérieur, de la décision d'une volonté extérieure à l'être lui-même. G. de Lagarde commente ainsi le texte d'Ockham : « Lorsque nous appliquons le qualificatif de bonté à un être, nous évoquons,

29. A. Garvens, *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham,* dans *Franziskanische Studien,* t. XXI (1934), p. 373.
30. Sur toute cette analyse, cf. G. de Lagarde, t. VI, pp. 54-57.
31. *Ibid.*, p. 50.
32. L. Vereecke, *Conscience morale et loi humaine selon G. Vazquez,* Paris, 1957, p. 48.

en même temps que cet être, une volonté extérieure qui a décidé qu'il devrait être cela même qu'il est[33]. » Le bien est donc purement extérieur à la chose, *une simple dénomination extrinsèque*. Ockham théologien sait que la volonté de Dieu est à l'origine de tout, qu'êtres et actions sont bons dans la mesure où ils sont voulus de Dieu. Ceci se vérifie, en particulier, pour l'agir humain. L'homme dépend de Dieu par sa création et sa non-destruction, à cela se borne simplement l'action divine au sujet de sa créature existante[34]. L'homme est donc inférieur à Dieu. Dans le rapport des forces qui s'établit entre ces deux êtres : l'homme et Dieu, l'homme est vaincu. L'obligation divine est le signe de la force divine. Pour se conformer à la volonté divine, pour être bon moralement, pour poser des actions morales, l'homme devra observer un certain nombre de préceptes. La loi morale est l'ensemble des préceptes divins qui imposent à l'homme une obligation : *Faire le bien sera faire ce à quoi l'on est obligé; faire le mal sera faire le contraire de ce à quoi l'on est obligé*[35]. L'obligation est donc au centre de notre vie morale : sans obligation pas de bien ni de moralité, mais pas non plus de faute possible. Seule l'obligation nous permet d'agir moralement : « La bonté morale et la malice connotent que l'agent est obligé à cet acte ou à son opposé[36]. » Ne soyons pas étonnés qu'Ockham pour résoudre le difficile problème de l'impeccabilité de la Sainte Vierge propose comme solution la plus simple, la suppression de l'obligation morale pour Marie : « Dieu a ordonné qu'elle ne soit obligée, en aucun temps, à poser un acte, de sorte que si elle ne le pose pas, elle ne pèche pas[37]. » En libérant Marie de toute obligation de poser un acte, du moins lorsqu'elle aurait été capable de ne pas le poser, Dieu lui donnait par le fait même le privilège de l'impeccabilité.

Prenons garde d'éluder cette atmosphère de dépendance et d'obligation en cherchant une raison quelconque aux préceptes

33. G. DE LAGARDE, *op. cit.*, t. VI, p. 50.

34. *Conservare connotat negationem interruptionis esse* (II Sent., q. 4, X.).

35. *Malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cujus oppositum faciendum aliquis obligatur* (II Sent., q. 4 et 5, H.).

36. *Bonitas moralis et malitia connotant quod agens obligatur ad illum actum vel ad ejus oppositum* (II Sent., q. 19, P.).

37. *Deus sic ordinavit quod non esset restricta* (B. Maria Virgo) *pro quocumque tempore, sic si non eliceret non peccaret quocumque peccato, et si hoc sit verum, tunc ista difficultas soluta est* (III Sent., q. 2 E.). Cf. U. S. ZUIDEMA, *op. cit.*, t. I, p. 170.

posés par Dieu. Nous n'en trouverions, ni dans la nature divine : Dieu n'est soumis à aucune obligation; ni dans notre nature ou dans de soi-disant exigences de l'être : les préceptes divins, objets de la libre volonté de Dieu, sont arbitraires. Ainsi haïr Dieu pourrait être bon et méritoire si Dieu le commandait : « Toute volonté peut se conformer au commandement de Dieu, mais Dieu peut ordonner que la volonté créée le haïsse; haïr Dieu peut donc être un acte bon[38]. » Il n'y a aucune contradiction, selon Ockham, à ce que Dieu donne un tel ordre. Évidemment Dieu ne peut se haïr lui-même, mais il peut, sans attenter au principe de non-contradiction, commander qu'on le haïsse. Dieu peut modifier à tout instant ses commandements, il peut les annuler, les changer, les rétablir, il n'est pas lié par ses lois. Si, *de potentia ordinata*, Dieu semble suivre certaines lois fixes, cependant, *de potentia absoluta*, il peut toujours agir à l'encontre de ces lois et en instituer de nouvelles, qui obligeraient immédiatement l'homme comme obligeaient les anciennes. *L'obligation est donc totalement extérieure à l'homme, irrationnelle même, sans connexion aucune avec la nature et le désir naturel de l'homme.*

Mais allons plus loin. L'obligation n'est pas le seul élément de l'acte moral. Il faut encore que l'homme se soumette à elle. Or l'*acceptation de l'obligation* n'est vraiment morale que si elle est libre et conforme au jugement de la raison. Personne n'agit vertueusement si ce n'est en *connaissance de cause* et en *absolue liberté*. Ne voyons cependant dans ces conditions que les règles arbitraires de la volonté divine. Il aurait pu en être autrement.

Il n'y a pas de mérite possible, affirme Ockham, sans *liberté*. On ne peut, en effet, louer ou blâmer quelqu'un pour un acte qu'il n'est pas libre de poser ou de ne pas poser : « Ce qui n'est pas en notre pouvoir et que cependant nous faisons n'est ni louable, ni blâmable[39]. » Mais quel sens Ockham donne-t-il à cette liberté? Admet-il, avec saint Thomas, que l'homme se porte tout naturellement vers le bien que lui présente sa raison? Non. La liberté signifie *indétermination totale*. Il faut, pour que l'acte soit bon et méritoire, que la

38. *Omnis voluntas potest se conformare praecepto divino : sed Deus potest praecipere quod voluntas creata odiat eum..., odire Deum potest esse actus rectus in via ergo in patria* (IV Sent., q. 14, D.).

39. *Illud quod non est in potestate nostra et tamen facimus, non est laudabile nec vituperabile* (Opus nonaginta dierum, c. 95, 1173, 20).

volonté ait à tout instant la liberté la plus absolue de répondre ou non à l'obligation. Tout ce qui restreint notre liberté, dispositions corporelles, inclinations des sens, dispositions psychiques, restreint aussi le champ de la moralité. La morale nominaliste ne sera donc pas une morale de l'être qui s'adapte de plus en plus au bien, mais *une morale des actes*, la liberté devant assumer à chaque instant l'obligation qui s'impose à elle. C'est la réponse libre à l'obligation qui constitue l'homme pécheur ou non : « L'obligation rend quelqu'un pécheur ou non[40]. »

En plus de la liberté, il faut encore, pour que ma réponse à l'obligation soit valable, qu'il y ait connaissance, c'est-à-dire *jugement de la raison*, m'ordonnant d'accomplir l'acte commandé : « Maintenant (dans l'ordre établi par Dieu) la volonté est obligée d'agir en conformité avec la droite raison[41]. » Il est évident, dans une telle problématique, que la distinction des actes mauvais par eux-mêmes et donc défendus parce que mauvais, et des actes mauvais uniquement à cause d'une défense légale, n'a plus de sens. La moralité de l'acte dépend de la loi et de notre soumission à l'obligation connue comme telle. Il ne suffira donc pas pour que l'acte soit bon d'accomplir matériellement ce qui est commandé, *en soi toute action est indifférente, mais il faudra la faire parce qu'elle est obligatoire*. Puisqu'une action est bonne en tant qu'obligatoire, nous devrons l'accomplir en tant qu'obligatoire. Il n'y aura donc plus dans la vie morale qu'une seule vertu spécifique : *l'obéissance*, toute vertu y étant ramenée. La vertu morale, c'est la réponse de l'homme à une obligation extérieure[42].

★

Comment l'homme aura-t-il connaissance de cette obligation, puisqu'elle n'est pas inscrite dans sa nature ? Nous nous inspirerons, dans ce paragraphe, des textes du docteur de

40. *Obligatio ergo facit aliquem peccatorem vel non peccatorem* (IV Sent., q. 9, E.). Cf. le commentaire de G. DE LAGARDE sur ce texte, t. VI, p. 64.

41. *Nullus virtuose agit nisi sciens agit et ex libertate* (III Sent., q. 12, NN.).

42. G. DE LAGARDE, *op. cit.*, t. VI, p. 75.

Tubingue, Gabriel Biel. Le célèbre abréviateur d'Ockham[43] considère successivement, selon la division classique, la loi *divine*, la loi *naturelle* et la loi *humaine*.

La première obligation, qui s'impose à l'homme, est celle de la *loi divine*. Mais que signifie ce terme de loi? D'abord une manifestation, un signe de la volonté de Dieu, révélant à la créature les décisions de la droite raison divine qui veut obliger l'homme à faire ceci ou à ne pas faire cela, en vue d'atteindre la félicité éternelle[44]. Biel énumère quatre espèces de lois divines : 1° les lois divines directement révélées par Dieu pour toute la communauté humaine ou pour la part la plus importante, « écrites dans la Bible ou dans les Évangiles apportés par le Christ »; 2° les lois divines déduites des précédentes par un raisonnement évident; 3° les lois divines déduites par les apôtres et leurs successeurs, par exemple : les décisions de l'Église régie par le Saint-Esprit; 4° les lois inspirées spécialement et révélées à des personnes particulières pour elles-mêmes ou pour un petit groupe[45]. La loi de grâce, qui, dans le système thomiste, correspond à un don intérieur, à l'Esprit même de Dieu, et qui est vie, dynamisme, impulsion, exigence interne de perfection, devient donc ici une loi purement extérieure, enrichie au besoin par quelques révélations charismatiques.

Si étrange que cela puisse paraître, après ce que nous avons dit, il est encore question d'une *loi naturelle* chez Ockham. Nous avons parlé plus haut de l'intervention de la raison dans l'élaboration de la moralité. C'est elle qui va justifier la per-

43. Gabriel Biel († 1495) n'est pas un esprit original, il n'entend dans son grand *Commentaire des Sentences* que monnayer la doctrine d'Ockham et de ses disciples : *Cum nostri propositi est, dogmata et scripta Venerabilis Inceptoris Guilelmi Ockam, veritatis indagatoris acerrimi, circa quatuor sententiarum libros abbreviare, tentabimus... circa prologum et singulas quaestiones scholasticas movere quaestiones, et, ubi praefatus doctor scribet diffusius suam sententiam, verba accurtare... in aliis vero, ubi parum vel nihil scribit, aliorum doctorum sententias a dicti doctoris principiis non deviantes, quantum potero, ex clarissimorum virorum alvearii is in unum comportare. Hinc et laborem nostrum collectorium pariter et epithoma placuit nominare* (In I Sent. Prologus). Cf. Ueberweg, *Geschichte der Philosophie, II Patristik und Scholastik*, Graz, 1951, p. 612.

44. *Lex divina, quae est signum verum, creaturae rationali revelatum, notificativum rectae rationis divinae, volentis illam ligari ad aliquid agendum vel non agendum pro consecutione felicitatis aeternae* (III Sent., d. 37, q. 1, C.).

45. *In quarto gradu sunt leges specialiter inspiratae et revelatae quibusdam singularibus personis pro se aut pro paucis ad hoc electis* (*ibid.*, D.).

manence d'une certaine loi naturelle dans le système ockhamiste. Il ne s'agit pas de voir en cette loi naturelle l'expression d'une loi éternelle : la moralité n'a pas de sens pour Dieu, il est au-dessus de cette catégorie caractérisée par l'obligation. Mais l'ensemble des décrets divins, de ses préceptes purement arbitraires trouve cependant son expression dans l'homme : c'est la loi naturelle. Il ne peut s'agir de mettre cette expression de la volonté divine au cœur même de la volonté humaine, car la loi doit être quelque chose d'extérieur à la faculté soumise à l'obligation. Cette loi naturelle, extérieure à la volonté, et pourtant expression dans l'homme des préceptes divins, c'est la droite raison telle que Dieu l'a constituée : « Dans l'ordre actuel, nul acte n'est parfaitement vertueux s'il n'est accompli sous le commandement de la raison droite[46]. » Pourquoi ? Parce que celle-ci a été établie messagère fidèle de la volonté divine au sein de l'être humain : « Si la volonté divine veut que l'homme fasse ceci ou cela, la droite raison dictera que l'homme doit le vouloir[47]. » La loi naturelle n'est donc pas la traduction humaine des exigences éternelles de l'être, ni l'expression de nos inclinations naturelles et de nos vertus : c'est le simple écho, la simple transmission aveugle des ordres de la volonté divine arbitraire.

Ockham a pris soin d'étudier minutieusement les formes de loi naturelle et du droit naturel. La notion la plus parfaite qu'on puisse donner de cette loi, de ce droit, est celle d' « impératif catégorique ». Autrement dit, la loi naturelle est l'ensemble des obligations qui s'imposent à tout homme avec une évidence aveuglante par le dictamen de la raison naturelle. Ne demandez pas à la raison, miroir de la volonté de Dieu, de justifier ces obligations : elle ne transmet que les décisions divines, non leurs justifications, puisque aussi bien celles-ci n'ont pas de justifications autres que la supériorité divine. Il faut donc accepter la loi naturelle comme un postulat indémontrable. Dans quel sens Ockham appelle-t-il cette loi *naturelle* ? Uniquement en ce sens qu'elle est un « donné » de la nature, en dehors de toute intervention de la volonté humaine[48].

46. *Stante ordinatione quae nunc est, nullus actus est perfecte virtuosus, nisi conformiter eliciatur rationi rectae* (III Sent., q. 12, CCC.).

47. *Eo ipso quod voluntas divina hoc vult, ratio recta dictat quod est volendum* (I Sent., d. 41, q. unica, K).

48. G. DE LAGARDE, *op. cit.*, pp. 140-164.

Comment l'homme parvient-il à la connaissance de ce dictamen de la raison? L'évidence l'impose à toute intelligence humaine que la volonté ou les actes mauvais n'ont pas faussée; elle l'impose avec une infaillibilité absolue, sans exclure d'ailleurs la possibilité d'un développement rationnel à partir des principes premiers évidents. Le droit naturel, expression de la volonté divine absolue, doit être considéré comme un absolu : il oblige sans admettre ni modification, ni dispense. Il oblige tous les hommes, car il est immédiatement perceptible par toute intelligence humaine. Ockham cite la vieille définition du droit naturel donnée par Isidore de Séville : « Le droit naturel est commun à toutes les nations, car toutes les nations y sont obligées indispensablement[49]. » Écho de la volonté de Dieu, la loi naturelle subsiste aussi longtemps qu'il plaira à Dieu de la maintenir. Tout comme la loi divine révélée, Dieu pourrait l'abolir sans changer la condition humaine. Alors la raison dicterait une loi naturelle nouvelle qui obligerait comme l'ancienne.

Ockham aime distinguer et sous-distinguer. C'est ainsi que nous trouvons chez lui mention de deux autres espèces de droits naturels. Sans s'embarrasser d'un vocabulaire original, il les appellera : « droit naturel n° 2 » et « droit naturel n° 3 »! Le « droit naturel n° 2 » est celui qui s'imposerait à l'homme dans l'état de nature pure; beau sujet de discussion pour théologiens : que serait la condition humaine, si Adam n'avait pas commis le péché originel? Le « droit naturel n° 3 » résulte de conventions entre les hommes et de situations précises. Nous abordons ainsi le domaine des actes en soi indifférents réglementés par des dispositions humaines.

Sur ce point encore, Ockham s'oppose à saint Thomas. Ce dernier admet bien l'existence d'actes indifférents, actes instinctifs ou purement réflexes, *actus hominis non humani,* qui, par manque de délibération rationnelle, n'accèdent pas à la dignité d'actes humains; par contre, tout acte accompli avec la connaissance requise et commandé par un jugement de la raison est nécessairement bon ou mauvais; tout acte proprement *humain* a donc une qualification morale. Ockham, au contraire, est persuadé que de nombreux actes humains, quoique procédant d'une délibération rationnelle, sont et demeurent strictement indifférents.

49. *Ibid.*, p. 144, note 14.

La bonté et la malice des actes dépendent de l'obligation. Il n'y a cependant qu'un nombre limité de préceptes. Tout ce qui n'est pas positivement obligatoire est indifférent. La zone des actes indifférents s'étend ainsi d'une manière considérable. Redisons-le : la fin objective d'un acte commandé n'a pas d'influence décisive sur la valeur morale. L'important c'est d'accomplir l'acte pour répondre à l'obligation. Si le commandement fait défaut ou si je n'en ai point le sentiment, l'acte posé tombe au rang des actes indifférents. L'aumône, par exemple, est un acte bon et même, dans certaines circonstances, imposé par la loi divine, mais si je fais l'aumône, sans l'intention de me conformer à l'obligation, mon acte est moralement indifférent. L'obligation et la réponse consciente à cette obligation constituent seules la bonté de mon acte.

Ceci nous amène à parler de la *loi humaine* (cf. le « droit naturel n° 3 »). Cette loi humaine s'occupe d'actions que la loi divine ou la loi naturelle n'ont pas pris la peine de régler, à savoir des actes indifférents. *Elle les laisse tels et ne nous oblige pas en conscience*. Ces lois humaines n'ont-elles donc point rapport à Dieu et à la loi naturelle, expression de sa volonté? Saint Thomas avait pris soin d'intégrer toute la loi humaine dans la moralité. Elle n'était pour lui que l'application à un cas bien déterminé des principes de la raison pratique et de la loi naturelle. Le droit humain, selon Ockham, n'a aucune référence de ce genre à Dieu. Il règle de l'extérieur, sans pouvoir m'imposer une obligation morale, certains actes indifférents. Puisqu'il n'est pas déterminé par Dieu mais par l'homme, à quel titre m'obligerait-il? Or nous savons que seule l'obligation est source de moralité. La loi humaine n'est donc pas une loi morale. Qui la fera donc respecter? La force[50]!

★

Dernière question au sujet de l'obligation. Comment déterminer son importance? Gerson, en continuité avec les principes d'Ockham, va nous répondre.

Dans les perspectives que nous avons évoquées, le pro-

50. *Ibid.*, pp. 180-204.

blème de la gravité de l'obligation et par conséquent de la *gravité* d'une faute ne devrait pas se poser. L'essentiel de la moralité consistant dans l'obligation et dans la soumission à celle-ci, sans intervention de la fin objective de l'acte, partout et toujours l'obligation a même valeur; elle est toujours l'expression de la volonté divine qui veut être obéie. Or la volonté divine n'admet pas, *en soi,* de degrés. La théologie nous enseigne pourtant qu'il y a des péchés mortels et des péchés véniels. Il y aurait donc bien, en fait, des degrés dans l'obligation? Comment expliquer cette apparente contradiction? La distinction de la gravité d'une faute, enseigne Gerson, n'est à rechercher, ni du côté de l'obligation, ni du côté de l'acte, mais seulement du côté de la miséricorde divine, qui ne veut pas nous imputer toute faute comme mortelle : « De soi, nulle offense de Dieu n'est vénielle; elle l'est seulement par le fait de la divine miséricorde qui ne veut pas nous imputer toute faute comme mortelle, bien qu'elle le pourrait faire très justement. Ainsi nous faut-il conclure que péché mortel et péché véniel ne se distinguent pas sous cet aspect intrinsèquement et essentiellement [51]. » La position de Gerson est bien dans la ligne d'Ockham. Obligations graves ou légères ont leur source unique dans la volonté divine [52]. Il ne

51. *Nulla offensa Dei est venialis de se nisi tantummodo per respectum ad divinam misericordiam, quae non vult de facto quamlibet offensam imputare ad mortem, cum tamen id posset justissime. Et ita concluditur quod peccatum mortale et veniale in esse tali non distinguuntur intrinsece et essentialiter; sed solum per respectum ad divinam gratiam quae peccatum istud imputat ad poenam mortis aeternam et aliud non : omne enim peccatum culpabile pro sui indignitate mortiferum est* (J. Gerson, *De Vita Spirituali Animae,* I, corol. 1, *Opera Omnia,* édit. E. du Pin, Anvers, 1706, t. III, col. 10).

52. Il ne faut pas confondre avec la doctrine de J. Gerson l'opinion de certains auteurs modernes qui, tel le P. B. Häring, dans *La loi du Christ,* I, 3e édit., Paris, 1957, pp. 483-492, voient dans l'*imperfection de l'acte la condition la plus immédiatement caractéristique du péché véniel. La méchanceté qu'il peut y avoir à enfreindre un commandement n'est-elle pas substantiellement la même, que la matière de ce commandement soit importante ou non? N'est-ce pas de part et d'autre la même désobéissance, la même opposition, la même contradiction à la volonté divine tenue en échec?* p. 483. Aussi l'ange ne peut-il pécher véniellement. *Pour un être toujours parfaitement lucide il n'y a pas de petit péché* (p. 488). Cependant pour l'homme, *il existe bien une catégorie de péchés véniels selon l'espèce, c'est-à-dire selon la légèreté de la matière.* C'est que *à la suite de la déchéance originelle l'homme n'est plus un être parfait : habituellement une petite chose, même si son intérêt indirect est grand, ne mobilise pas chez lui les ressources profondes du libre arbitre ni ne provoque une décision qui l'engage tout entier. Un tel acte imparfait ne peut détruire l'orientation jusque-là existante vers Dieu* (*ibid.*). On voit que la nature ici n'est pas oubliée; ni celle de l'objet ni celle du sujet. Il ne

s'agit pas d'en montrer les raisons, mais uniquement, par une étude attentive de l'Écriture ou l'acceptation du dictamen de la raison, de discerner les obligations que Dieu veut graves des obligations qu'il veut légères. C'est l'aboutissement logique du positivisme juridique.

La morale de Guillaume d'Ockham est bien la plus pure, la plus radicale, la plus intransigeante *Morale de l'obligation.* Seule l'obligation fait accéder l'action humaine à la dignité de l'ordre moral. Ni leur fin, ni leur objet ne confèrent à nos actes une valeur quelconque. Il n'y a plus, disions-nous, dans une telle morale qu'une vertu spécifique : l'obéissance. Les rapports entre Dieu et les hommes, ainsi que des hommes entre eux, ne sont plus que des rapports de force. Il ne s'agit plus de rechercher des valeurs morales, ou de discerner les lois fondamentales de l'être, mais uniquement de connaître les lois positives imposées par Dieu dans sa liberté absolue. Nul besoin de synthèse morale, ni de justification rationnelle d'une loi par son harmonie avec les autres : chaque obligation s'impose indépendamment de toutes. Il n'y a pas d'élan vital, pas de dynamisme interne, pas de pente de l'être vers son but, mais la réalisation matérielle d'un certain nombre de prescriptions juridiques, en dehors desquelles l'homme est livré à son absolue liberté. *Accomplir la loi extérieure est, pour Ockham, le summum de la perfection.*

Il est difficile, dans l'état actuel des études d'histoire de la théologie morale, de décrire, dans le détail, le cheminement de l'influence nominaliste à travers les systèmes moraux. Il faudrait déterminer exactement les étapes de la lente oblitération chez les théologiens de la loi intérieure de l'Esprit, si bien mise en lumière par saint Thomas, et dont le sens paraît se réfugier quelque temps, chez les spirituels, chez les mystiques. Il faudrait voir croître et s'affirmer parallèlement jusqu'à devenir prépondérante l'importance de la loi positive, même humaine, dans la vie morale. Chacun sait comment Descartes et surtout Kant, par son *impératif catégorique,* ont adopté des positions voisines des théories nominalistes, imités en cela par une certaine « morale laïque » vertueusement

s'agit pas du tout comme chez J. Gerson d'une décision arbitraire de la part de Dieu (p. 488, note 36).

prônée par le radicalisme français, à la fin du XIX[e] siècle[53].

Mais nous-mêmes, pouvons-nous nous flatter, dans nos convictions morales ou dans notre ascétisme, de n'avoir subi en aucune manière l'influence d'une doctrine qui méconnaît la valeur de la loi intérieure et de l'appel de l'Esprit; qui néglige la motivation des valeurs morales pour s'en tenir au seul juridisme extérieur; qui voit dans la loi extérieure, dictée par Dieu, la seule source de nos obligations et de nos fautes? L'ombre du *Venerabilis Inceptor* pourrait bien s'étendre jusqu'à nous.

Au vrai, malgré l'objectivité que nous avons voulu observer au cours de notre exposé, on n'aura pas eu de peine à deviner que nous n'acceptions pas pour notre part cette doctrine corrosive. Est-ce-à-dire que nous devions la repousser avec mépris et nous barricader en hâte dans des positions contraires? Il faut mettre au compte d'Ockham, croyons-nous, un sens aigu de la *liberté humaine* capable de transmuer en choix libre toutes les conditions naturelles; une perception vigoureuse de l'absolue *transcendance de Dieu*; une notion, partiale, certes, mais qu'il faut dire aussi partiellement juste, du *caractère dialogal de notre moralité*. Le problème-clé, en effet, de notre morale chrétienne n'est pas seulement d'*inté-*

53. J.-P. Sartre a dénoncé à bon droit la contradiction interne de ce nominalisme athée qui voudrait maintenir un système d'obligations alors qu'il fait l'économie d'un Dieu qui peut seul fonder les valeurs : *L'existentialiste est très opposé* à un certain type de morale laïque qui voudrait supprimer Dieu avec le moins de frais possibles. Lorsque, vers 1880, des professeurs français essayèrent de constituer une morale laïque, ils dirent à peu près ceci : Dieu est une hypothèse inutile et coûteuse, nous la supprimons, mais il est nécessaire cependant, pour qu'il y ait une morale, une société, un monde policé, que certaines valeurs soient prises au sérieux et considérées comme existant *a priori*; il faut qu'il soit obligatoire *a priori* d'être honnête, de ne pas mentir, de ne pas battre sa femme, de faire des enfants, etc., etc..., nous allons donc faire un petit travail qui permettra de montrer que ces valeurs existent tout de même, inscrites dans un ciel intelligible, bien que, par ailleurs, Dieu n'existe pas. Autrement dit, et c'est, je crois, la tendance de tout ce qu'on appelle en France le radicalisme, rien ne sera changé si Dieu n'existe pas; nous retrouverons les mêmes normes d'honnêteté, de progrès, d'humanisme, et nous aurons fait de Dieu une hypothèse périmée qui mourra tranquillement et d'elle-même. L'existentialiste, au contraire, pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible; il ne peut plus y avoir de bien *a priori*, puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes. Dostoïevsky avait écrit « si Dieu n'existait pas, tout serait permis ». C'est là le point de départ de l'existentialisme (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, pp. 34-36).

rioriser la loi, en la ramenant, par exemple, à la raison, mais de l'intérioriser *en lui gardant son caractère de réponse à Dieu*[54]. La solution de ce problème, ou pour mieux dire le *nœud* de ce mystère, c'est la charité. A l'instant où elle nous met à la suite du Christ dans son Église, la charité nous incorpore à lui et nous donne son Esprit. La déficience la plus cruelle du système ockhamiste est de n'avoir pas su concevoir la morale chrétienne, comme une morale non seulement de l'obéissance à Dieu, mais de la charité.

L. Vereecke, C.SS.R.,
Professeur à l'Academia Alfonsiana (Rome).

54. Cf. B. Häring, *La loi du Christ,* t. I, pp. 28 sv.; *L'idée-mère de la morale chrétienne.*

PÉCHÉ, LOI ET PERSONNE

Les notions de loi et de personne sont les notions clés à partir desquelles le théologien doit scruter la nature du péché. Les requêtes de la théologie contemporaine vont dans le sens d'une plus grande prise en considération des rapports personnels entre Dieu et l'homme. On est donc amené à chercher à situer le rapport entre une morale personnaliste, existentielle de l'homme devant Dieu, telle qu'on la trouve dans la Bible, et une morale scientifique où l'on analyse le péché en fonction d'une nature. C'est à un tel effort de confrontation ou mieux de mise en place que les réflexions qui suivent voudraient apporter leur modeste contribution.

On a pu reprocher à une certaine ontologie classique de considérer trop l'homme comme un existant parmi d'autres, une partie de l'univers, ou tout au moins, après avoir reconnu sa structure originale, de considérer encore son action comme celle d'un *objet* en rapport avec d'autres objets. Tout l'effort au contraire de la philosophie existentielle est de souligner que le mode d'être de l'homme n'est pas un mode d'être parmi d'autres, mais l'exister propre à la condition humaine. Un tel souci est parfaitement légitime, et d'ailleurs chez saint Thomas, il y a place pour ce plus-être original de l'agir humain, irréductible à l'être naturel comme au connaître. Par sa liberté, l'homme se fait être, il édifie son propre univers de valeurs. Mais le danger de la tendance dite existentialiste est de définir le sujet moral uniquement comme un « être en situation » qui décide à chaque fois *hic* et *nunc* ce qu'il doit faire, sans tenir compte de la valeur normative de ce qu'il est par nature.

Face à un tel danger, la révélation sur le péché est bien faite

pour nous rappeler que l'homme est une certaine *nature* soumise à des lois ; mais en même temps, elle nous manifeste combien l'homme n'est pas un existant parmi d'autres, mais une *personne*, qui par sa liberté, a le pouvoir redoutable de choisir pour ou contre Dieu. Or, c'est précisément le mérite de la théologie de saint Thomas de ne jamais séparer ces deux aspects du péché : son aspect objectif et son aspect subjectif.

Si on étudie les questions relatives au péché dans la *Somme théologique*, on voit saint Thomas faire œuvre de théologien à partir des matériaux que lui fournissait Aristote. Il gardera la structure de l'ἁμαρτία grecque, l'idée du péché comme manque de rectitude. Mais chez Aristote, le péché était d'abord une erreur de l'homme vertueux dans sa marche vers le bonheur, il n'était pas le choix décidé par lequel on viole la loi d'un autre que soi. On sait en effet que la nature du libre-arbitre demeure encore assez imprécise chez Aristote. L'homme ne prend toute sa dimension personnelle que face au Dieu personnel qui le crée libre à son image. En terre judéo-chrétienne, le péché ne sera plus seulement le désordre d'une nature rationnelle, mais une offense personnelle faite à Dieu. Du même coup, tandis qu'Aristote s'intéressait surtout au péché comme *habitus* vicieux, saint Thomas s'attache de plus en plus à l'étude du péché comme *acte*, acte déjà consommé au niveau de l'intention volontaire.

Mais rendre compte de l'acte du péché, c'est rendre compte d'une relation personnelle entre l'homme et Dieu. Or une telle relation, en tant qu'elle constitue un rapport unique de sujet à sujet entre l'homme et Dieu, échappe aux prises de la raison théologique. La subjectivité pure de l'homme devant Dieu est affaire de vie religieuse personnelle : elle n'est pas objectivable. On dira sans doute qu'une telle difficulté n'est pas propre au péché qui n'est jamais qu'un acte humain parmi d'autres. Il est vrai. Mais on doit noter que tandis que la théologie morale s'attache à l'étude de l'acte bon à propos de l'habitus vertueux, elle considère le vice à propos du péché. Et surtout, quand on a dit que le péché était un certain acte humain, le formel du péché n'a pas encore été atteint. Le péché est le contraire d'un acte bon et, de même que nous ne connaissons le mal que par le bien, nous ne connaissons le *defectus* ou mal de l'action qu'à partir de l'acte humain bon. En un sens, on pourrait dire du péché, comme de Dieu lui-

même, que nous savons plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Mais c'est pour des raisons diamétralement opposées. C'est la plénitude de l'être qui nous cache Dieu, c'est le manque d'être qui nous rend le péché difficilement intelligible. C'est à juste titre que l'on parle du péché comme de l' « envers » de Dieu.

Ainsi, le péché comme tout mal est un *manque*, mais en même temps comme tout acte, c'est une *qualité* du sujet. Il faut maintenir absolument cette ambivalence du péché si l'on ne veut pas rendre Dieu responsable du péché. Dieu concourt à l'acte du péché, non certes en tant que péché mais en tant qu'acte, tandis que le mal du péché tient à la seule liberté faillible de l'homme. Si l'on réfléchit sur la possibilité métaphysique du péché, on découvre qu'à l'origine du péché, il y a toujours un *defectus* dû à la libre initiative de l'homme, *defectus* dont sera affectée une action soumise par ailleurs au concours universel de Dieu, comme toute autre activité créée. Il est alors permis de souligner la dissymétrie entre la ligne du bien et celle du mal. Quand on fait le bien, on est toujours deux, Dieu et l'homme. Dans l'ordre du mal, l'homme a l'ambition d'agir seul. Et de fait, il y parvient. Mais précisément, il ne fait que du « néant ».

Saint Thomas maintient donc à la suite d'Aristote que le péché est un manque de rectitude par rapport à la droite raison. L'idée de volonté créée *ex nihilo* et la conception de l'homme image de Dieu et principe de ses actes, lui permettent de rendre compte de l'origine du mal moral tout en sauvegardant la sainteté absolue du Créateur. Mais c'est encore là considérer le péché comme *mal de l'homme*, comme acte désordonné violant une loi de nature. La révélation biblique nous oblige à le considérer aussi, et de façon inséparable, comme un certain *mal de Dieu*. Le péché comme péché apparaît alors essentiellement comme la rupture d'un rapport personnel entre deux personnes. Ici, il ne suffit plus, semble-t-il, de définir le mal de l'action comme un acte contre nature. Il faut faire appel à des considérations appartenant à l'ordre de la cause finale. Et l'on va certainement plus profond en définissant le péché par rapport à la fin ultime de l'homme, par rapport à sa béatitude. Le péché est le contraire du bonheur. Cette Béatitude, c'est la personne de Dieu qu'il aime plus que lui-même.

Mais peut-on aller plus loin et chercher à rendre compte du

péché comme rupture d'un rapport personnel avec Dieu ? Certes, ce serait une illusion de vouloir « personnifier » davantage la morale de saint Thomas en lui faisant perdre son caractère objectif et universel. Si le personnalisme a un sens à propos du thomisme, c'est seulement en tant que la raison ou règle de la moralité commune à tous les sujets de la nature humaine se trouve participée de façon originale en chacun d'eux. Il y a une nature humaine ayant force de loi pour tous les individus de l'espèce, mais en fait, chaque personne décide dans chaque cas ce qui est conforme ou non à la nature humaine. Il nous semble cependant que l'on pourrait considérer le « devant » Dieu et le « contre » Dieu du péché d'une manière plus explicite que certains exposés sur le péché où Dieu intervient seulement comme fondement normatif de la raison humaine sans que la révélation d'un Dieu Père blessé personnellement par le péché ne joue un rôle décisif. On ne pourrait d'ailleurs le faire qu'en restant fidèle au principe qui organise toute la théologie du péché en saint Thomas : *la Loi éternelle*. Nous ne savons pas en effet ce que le péché atteint en Dieu. Nous ne pouvons le repérer que par rapport aux participations de la Loi éternelle dans l'homme. Grâce à la notion augustinienne de Loi éternelle, saint Thomas peut, en théologien, définir le péché comme offense à Dieu et non seulement comme acte de déraison.

Le péché atteint Dieu dans son ordre. Et puisque la loi naturelle ou loi de la raison n'est qu'une participation de la Loi éternelle, saint Thomas va pouvoir réduire à l'unité dans le péché l'aspect mal de l'homme et l'aspect offense, ou encore, l'aspect *conversio* où se consomme le désordre au plan des biens de nature et l'aspect *aversio* où se consomme la rupture des rapports entre personnes. Le péché rompt un rapport unique entre l'homme et Dieu, non pas parce qu'il fait quelque tort à Dieu lui-même, mais parce qu'il viole l'ordre voulu par Dieu. Et ainsi, l'homme se fait l'artisan de son propre malheur. L'ordre de la cause finale et l'ordre de la cause formelle sont inséparables. Il n'y a pas d'offense à Dieu sans la médiation d'une loi violée. Le Dieu Fin est aussi le Dieu Créateur. Il n'y aura donc pas de désordre par rapport à la fin sans un désordre de nature. On voit donc à quelle profondeur s'enracine l'idée du péché défini en fonction de la Loi éternelle. Il faut en écarter toute saveur juridique ou sociologique.

Certains, tout en soulignant la visée proprement théologique de son étude du péché considéré comme contraire à la Loi éternelle, regrettent que saint Thomas ne soit pas plus explicite en ce qui concerne l'originalité du péché dans l'ordre surnaturel. Notons tout d'abord que pour lui en faire grief, il ne faut pas oublier en quel endroit de la Somme théologique se situent les questions relatives au péché de la *prima secundae*. Après l'analyse des actes humains, saint Thomas fait une étude générale du péché où il fait pratiquement abstraction des cas historiques de péché et de l'économie de la grâce. Pour lui, la notion naturelle de péché comme contraire à la raison n'est qu'un analogue à partir duquel il cherche à scruter le *mystère* du péché comme offense à Dieu. Nous n'avons donc pas là toute sa pensée sur la théologie du péché. Il faut compléter son enseignement par tout ce qu'il nous dit en particulier dans les traités de la Rédemption et de la Pénitence. Le pécheur nous apparaît alors comme un homme qui brise l'amitié avec Dieu et contracte une dette vis-à-vis de lui. On peut donc chercher à décrire le péché comme étant cette rupture des liens de justice et d'amitié entre l'homme et Dieu. Ceci a l'avantage, pensons-nous, de dépasser l'opposition facile que l'on veut faire entre morale biblique et donc concrète et morale scientifique et donc abstraite.

Si le péché entraîne la rupture d'un rapport personnel avec Dieu, il faut réfléchir davantage sur la structure de la personne humaine et les types de rapports qu'elle entretient avec Dieu. Contrairement à ce que semblent croire beaucoup de philosophes modernes, la personne humaine n'est pas un « gouffre de liberté », échappant à toute prise conceptuelle. Le rapport unique entre tel homme et Dieu échappe à l'analyse spéculative. Mais l'exercice de cette subjectivité suppose des structures essentielles qui, elles, sont objectivables.

On peut donc, à partir de la structure même de la personne humaine, chercher à décrire les types de rapports inter-subjectifs entre personnes humaines. L'homme est inséparablement nature et personne, et cette dualité de structure se répercute au plan des relations inter-personnelles. Les rapports de justice ont l'objectivité même de la nature sur laquelle ils se fondent, tandis que les rapports d'amitié engagent directement les personnes comme personnes. Le théologien peut transposer cette dialectique de l'amitié et de la justice au plan des

rapports de l'homme avec Dieu, et cela à tous les niveaux, celui de l'ordre naturel : créature-Créateur, et celui de l'ordre surnaturel : fils adoptif-Dieu Père. Ce n'est pas là concevoir les rapports de Dieu et de l'homme selon un schéma sociologique facile, c'est rendre compte des données de l'Écriture sur le péché, au niveau de l'action humaine, au plan du retour de l'image vers son Dieu.

Tout péché procède d'un manque d'amour, manque d'amour de Dieu et manquement à l'amour authentique de soi. Mais il contient toujours en même temps une injustice vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de soi-même. Par là, on peut assumer toutes les analyses de saint Thomas sur le péché comme violation de la Loi éternelle et de ses participations créées : loi naturelle, loi écrite, loi de grâce. De même que l'homme ne peut exercer son amour envers Dieu que selon les déterminations de sa nature, de même le péché qui est essentiellement un contre-amour, n'atteint pas Dieu de façon arbitraire, il l'atteint dans son ordre. Chez une créature, l'amour est toujours mesuré par une loi autre que l'amour même. En Dieu seul, la loi de son action est l'Amour même qu'il est. La personne humaine ne peut refuser d'aimer Dieu, sans violer une loi de nature. Il n'y a pas de rupture d'amitié entre l'image et son modèle divin sans dissimilitude de l'image. Et inversement, il n'y a pas d'injustice au plan des biens de nature, sans injure au plan des personnes, sans rupture d'amitié. Aussi, le rachat des pécheurs ne sera pas seulement une réconciliation (amitié), mais une réparation (justice).

Dans une telle perspective enfin, on voit mieux le caractère spécifique et l'extrême gravité du péché qui détruit l'ordre surnaturel. Étant donné la condition de la créature, le péché serait déjà, dans un ordre de pure nature, un manquement à l'amour et une injustice. Mais au simple plan créationnel, les relations avec Dieu ne sont pas encore pleinement personnelles. La charité, au contraire, fonde une société intime entre personnes, et loin de dissoudre la justice, les droits de Dieu sur sa créature s'en trouvent accrus. Le péché contre Dieu-Ami est proprement une *infidélité*. D'autre part, son désordre est infini : il ne viole pas seulement la loi naturelle, il détruit cette nouvelle nature qu'est la grâce, participation de Dieu lui-même. Le péché atteint Dieu dans son image, il fait échec à cette volonté amoureuse de Dieu qui ne demande qu'à habiter par la grâce les êtres qu'il a créés pour sa gloire. Sans four-

nir des justifications qui nous entraîneraient trop loin, on peut définir le *péché mortel* comme une rupture anormale entre la présence d'immensité et la présence de grâce.

*
* *

En regard de cette plus grande attention portée à l'aspect personnaliste du péché, on peut tâcher maintenant d'apprécier la valeur permanente de la définition traditionnelle du péché, celle de saint Augustin : *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum aliquid contra legem aeternam* : « Par péché, il faut entendre toute parole, toute action, tout désir contraire à la Loi éternelle[1]. » C'est là une définition descriptive. On peut définir le péché comme *acte*. Mais le formel du péché, c'est-à-dire la privation d'ordre, n'est pas directement objet de définition. Il n'y a de vraie définition que de la substance en effet. Pour les accidents, et à plus forte raison les privations comme le péché, il ne peut y avoir qu'un mode de définition très incomplet, qui dévoile plutôt la signification du nom et ne peut préciser une essence qui n'est pas[2]. Le péché n'est pas rien, mais en tant que mal il n'a pas d'essence. Il est essentiellement un manque.

Quoi qu'il en soit de cette difficulté propre au péché, il est certain qu'une définition satisfaisante du péché doit inclure à la fois une référence à la nature créée et à la Personne de Dieu. La notion de Loi éternelle permet précisément d'inclure ces deux aspects du péché : le péché comme offense à Dieu et le péché comme violation d'une loi de nature. La loi éternelle, en effet, s'identifie avec le Législateur divin, et d'autre part elle est la règle immuable de tout ce qui est créé. Nous n'insistons pas.

La définition de saint Augustin semble donc parfaitement valable. Cependant, cette définition fut forgée par saint Augustin à propos des actes contre nature, commis en dehors de la révélation de toute loi divine positive. Le théologien soucieux de montrer l'originalité spécifique du péché qui va contre l'ordre surnaturel, peut donc se demander si la définition augustinienne n'est pas trop générale. Et plus particulière-

1. *Contra Faustum*, l. XX (P. L., 42, 418).
2. Saint Thomas, I Sent., d. 35, q. 1, a. 2, ad 1.

ment, est-ce que dans l'ordre de la grâce, c'est-à-dire l'ordre des relations personnelles avec Dieu, dont le Christ est en fait la mesure, il ne serait pas préférable de définir le péché en fonction de la personne du Christ et non plus en fonction de la Loi éternelle ? Très justement, les moralistes, soucieux de prolonger leur élaboration théologique en un enseignement catéchétique, insistent aujourd'hui sur la nécessité d'inculquer aux fidèles le sens du péché en le définissant en fonction de la personne du Christ et non uniquement en fonction d'une loi. On cherche à réagir contre un moralisme juridique où le péché ne serait plus que l'infraction à un code.

Mais il s'agit là d'une exigence pastorale... La théologie, dans son effort d'élaboration scientifique, doit-elle pour autant définir le péché en fonction d'une Personne et non en fonction d'une loi ? Nous sentons bien qu'il serait abusif de définir le péché dans l'ordre naturel uniquement par rapport à la loi et dans l'ordre surnaturel uniquement par rapport à une Personne. Et surtout, on peut bien opposer Personne et loi positive quelconque, mais on ne parle plus de la même chose quand on oppose Personne et Loi éternelle. Il vaut la peine de regarder la chose d'un peu plus près. La solution consiste, nous semble-t-il, à distinguer dans le péché l'ordre de l'exercice et l'ordre de la spécification.

Il est bien vrai que l'acte du péché, comme tout acte humain, doit être considéré en fonction de la fin. Nous avons dit combien on va profond en définissant le péché comme le contraire du bonheur. Mais cet ordre à la fin est mesuré par une loi dont l'efficacité est subordonnée au jugement de la raison (la fin est déterminée par la forme, la forme de la nature humaine, c'est la raison). On pourrait dire que dans l'ordre de l'exercice je manque à l'amour d'une personne, mais dans l'ordre de la spécification mon péché est toujours la transgression d'une loi. Cela tient à la structure de l'être humain qui est inséparablement nature et personne et à la nature de l'acte libre où spécification et exercice sont toujours distincts. En Dieu précisément, où l'ordre de l'exercice et celui de la spécification coïncident, il n'y a plus de péché. La loi se confond avec son action. Vouloir définir le péché uniquement par rapport à la personne du Christ, c'est nier pratiquement qu'une certaine justice double toujours les rapports d'amitié entre la créature et Dieu. Le péché comme *aversio* est essentiellement la rupture d'un rapport entre personnes. Mais selon son autre face,

la *conversio ad bonum commutabile*, le péché suppose toujours la violation d'une loi, au moins celle de la conscience.

La définition du péché doit viser non pas la substance de l'acte, qui de soi est bon, mais le formel du péché, c'est-à-dire l'*aversio a Deo*. Cette *aversio a Deo*, c'est un désordre par rapport à la fin ultime. Or ce désordre ne peut se prendre directement en fonction de la personne de Dieu : nous ne savons pas ce que le péché atteint en Dieu. Le désordre du péché se prendra en fonction de la loi qui mesure l'ordination de l'homme à sa fin ultime. Cette loi, c'est la raison comme règle prochaine et homogène, la Loi éternelle comme règle première. Le péché se définira donc toujours en fonction d'une loi, et cela, même dans l'ordre chrétien. Il faut seulement alors respecter l'originalité propre à la loi nouvelle par rapport à la loi naturelle et à la loi écrite. Le péché est encore une transgression, mais les rapports entre loi et personne sont changés [3].

Il convient d'ailleurs de noter qu'en définissant le péché par rapport à une loi, l'analyse spéculative rejoint les données constantes de l'Écriture. Le péché y apparaît toujours comme une prévarication (cf., Ps. 118). Saint Paul nous dit que là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de transgression (Rm 4, 15). Et les païens qui n'avaient pas de loi écrite ont péché en violant la loi de leur conscience (Rm 2, 15). Dans les synoptiques, nous voyons le Seigneur ramener toute la justice de l'homme au sens de sainteté, à l'observation des commandements (Mt 7, 21 ; 19, 17). En saint Jean, il est vrai, le péché ne se définit pas directement en fonction d'une loi positive, mais plutôt par rapport à une rectitude de vie comme tendance vers Dieu par la foi et la charité. Cependant, saint Jean identifie la vie éternelle avec le commandement de Dieu (Jn 12, 50). Et pour lui, la foi et la charité sont l'objet premier du commandement divin : *Son commandement, c'est que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ et que nous nous*

3. Quand nous parlons de loi sans autre précision, nous l'entendons au sens de « règle », de « mesure », et non au sens de précepte. Tout péché n'est pas une transgression au sens où transgression s'oppose à omission, mais tout péché, qu'il soit de transgression ou d'omission, est la violation d'une loi. Sous la loi nouvelle, où les commandements extérieurs sont moins importants que la loi d'amour inscrite dans le cœur, le péché sera souvent un péché d'omission. Mais ce péché d'omission est encore une iniquité (*illegalitas*) dans la mesure où il viole cette loi d'amour infusée dans les cœurs par l'Esprit-Saint. Ainsi le péché est toujours un désordre.

aimions les uns les autres comme Il nous l'a prescrit (1 Jn 3, 23). L'on sait d'ailleurs combien, pour saint Jean, l'observance des commandements est le signe de la perfection de l'amour (1 Jn 2, 4, 5). Enfin faut-il ajouter que c'est saint Jean qui désigne le péché comme une *iniquité* (ἀνομία), c'est-à-dire une illégalité (1 Jn 3, 4).

On peut donc garder la définition du péché par rapport à la Loi éternelle, même dans l'économie chrétienne. L'Écriture elle-même nous y invite. La loi nouvelle, comme la loi naturelle et la loi écrite, est contenue en effet dans la Loi éternelle. Le péché dans l'ordre de l'exercice est toujours injure à la personne de Dieu, mais très formellement, il est une *privation* qui ne peut donc se mesurer qu'en fonction d'un ordre, l'ordre divin dont les natures créées sont les reflets. La définition du péché comme violation de la Loi éternelle est donc la plus universelle : elle a l'avantage d'inclure les deux faces du péché, le péché comme « mal de Dieu » et le péché comme mal de l'homme ; elle rend compte du péché dans sa complexité, à la fois comme manquement à l'amour (les personnes sont engagées) et comme manquement à la justice (médiation des natures dans les rapports interpersonnels). Dans l'ordre surnaturel, le péché garde la même structure, parce que la grâce joue le rôle de loi à l'instar d'une nouvelle nature.

Cependant, après avoir insisté sur la référence nécessaire du péché à une loi, on peut se demander si la définition augustinienne du péché est assez explicite pour le péché commis sous le régime de la loi nouvelle.

On peut dire en effet que le Christ est la révélation dernière et adéquate de la Loi éternelle. Il est la loi de l'ordre nouveau : l'*ordo gratiae*. Sans doute, la Loi éternelle n'est pas une personne en Dieu, mais puisqu'elle est exprimée par le Verbe, on peut dire que le Fils est par appropriation la Loi éternelle du Père[4]. Le Christ, comme homme, est soumis à la Loi éternelle. Il y a dans l'histoire du salut une révélation progressive de la loi divine parallèle à la révélation de la vérité. Et de même que la révélation de la Parole de Dieu va jusqu'au don d'une Personne qui est vérité subsistante, de même, après avoir donné la loi écrite, Dieu propose au terme une *Loi subsistante*, une Loi agissante qui est comme la volonté personnifiée du Père : la personne du Christ qui est à la fois Législateur et Loi.

4. Saint Thomas, Ia IIae, q. 93, a. 1, ad 2 et a. 4, ad 2.

Dans le Christ, la Loi et la vie divine coïncident : c'est pourquoi il est Modèle et Mesure des rachetés. La morale de l'Évangile sera précisément une morale de l'imitation de Jésus-Christ.

Le Christ, incarnation parfaite de la Loi éternelle, jouera donc le rôle de règle première de l'agir chrétien. *Quiconque pèche n'a pas vu et n'a pas connu Jésus-Christ* (1 Jn 3, 6). Et de même que la loi naturelle était, par le jeu de la raison humaine, participation active à la Loi éternelle, la loi nouvelle sera dans le croyant participation active au Christ glorieux, loi du nouvel ordre de choses. Mais on devine la différence. C'est justement cette différence de participation qui va mesurer la modalité nouvelle du péché commis en terre chrétienne.

Pour le bien comprendre, il faut comparer le retour de l'image à Dieu dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. Dans le premier cas, il s'agit d'une *assimilation-imitation, secundum proportionalitatem* ; dans le second cas, où l'homme n'est pas seulement image mais enfant de Dieu, il s'agit d'une *assimilation-union, secundum unionem vel informationem*[5]. C'est souligner là toute la différence entre les vertus morales et les vertus théologales. Par les vertus morales, l'image imite, au plan de l'opération, les mœurs divines ou attributs divins qui jouent le rôle d'Exemplaires. Mais il n'y a qu'une participation *virtuelle* entre les attributs divins et les vertus morales. Par les vertus théologales, l'image s'assimile à Dieu selon une transformation unitive où ce qui est atteint en Dieu nous constitue comme fils. On doit parler d'une participation *formelle* entre les attributs divins et les vertus théologales[6]. Mais il faut préciser que l'ordre surnaturel assume tout l'ordre naturel : c'est dire que toutes les vertus morales en tant qu'informées par la charité concourent à la divinisation de l'homme.

Enfin concrètement, ce retour de l'image à son Dieu, s'opère par et dans le Christ. Il est la « Voie » de notre assimilation à Dieu. Mais on n'imite pas le Christ du dehors comme on imiterait un héros humain. Il s'agit davantage, puisqu'il est Dieu, d'une transformation en lui que d'une imitation. Il faut

5. Ia IIae, q. 3, a. 5, ad 1.

6. Pour illustrer ce que nous disons on peut songer à la différence entre la miséricorde et la charité. Saint Thomas a un très beau texte à cet égard : « Dicendum quod per caritatem assimilamur Deo tamquam ei per affectum uniti. Et ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo per similitudinem operis » (IIa IIae, q. 30, a. 4, ad 3).

se transformer en son image (2 Co 3, 18), croître en lui (Ep 4, 5), revêtir le Christ (Rm 13, 14).

La loi de l'assimilation à Dieu dans un ordre naturel, ce serait la raison. La loi de l'assimilation à Dieu dans l'ordre surnaturel, c'est encore la raison humaine, ou mieux le *mens*, mais éclairé par la foi et mû par l'instinct de la grâce, loi nouvelle du croyant. A la lumière de la raison correspond la lumière de la foi, à l'immanence de la loi naturelle correspond l'intériorité de la loi de grâce. Et de même que la loi naturelle s'explicite en lois positives (loi écrite), la loi nouvelle, qui coïncide avec la loi d'amour diffusée dans nos cœurs, s'objective en des préceptes positifs : les commandements du Seigneur. « Mais pour ce qui est principal en elle, la loi nouvelle n'est pas une loi écrite, mais une loi infuse au cœur[7]. »

Si maintenant on considère le péché qui viole une telle loi, on devine les conséquences. Le péché qui viole la loi naturelle atteint Dieu dans son ordre. Le péché qui viole la loi d'amour atteint immédiatement la personne du Christ. On peut rapprocher les rapports de la loi naturelle et de la Loi éternelle des rapports entre les vertus morales et les attributs divins, tandis qu'il faut comparer l'intimité de loi d'amour et de la personne du Christ à la participation formelle entre les vertus théologales et Dieu lui-même. Sur la voie du retour à Dieu, la loi de la raison est *mesure* des actes humains, elle n'est pas principe d'action. Chez l'homme déchu, la connaissance de la loi ne produira jamais l'acte bon, nous dit saint Augustin[8]. La loi nouvelle donne ce à quoi elle oblige : « Ce en quoi consiste toute sa vertu, c'est la grâce du Saint-Esprit qui est donnée par la foi vive[9]. » La loi d'amour est donc une loi de vie qui mesure et réalise mon assimilation à la personne du Christ. C'est une loi royale, une loi de liberté. Plus une loi participe à la fin d'un être, plus elle est intime à cet être. Et quand cette fin, c'est une Personne que j'aime plus que moi-même, la mesure de mes actes ne sera plus une norme extérieure, même au sens du dictamen de la raison pratique, mais le poids d'un autre en moi. *Je porte en moi le Christ comme une loi!* déclare saint Paul (1 Co 9, 21). Violer la loi d'amour, c'est donc immédiatement offenser la personne du Christ, c'est contrister

7. Cf. Ia IIae, q. 106, a. 1.
8. *De Spiritu et Littera*, III, 5.
9. Ia IIae, q. 106, a. 1.

son Esprit. La violation de la loi coïncide avec la rupture de l'amitié entre personnes et avec la destruction de ma nature d'enfant de Dieu, puisque cette amitié est la loi même de mon être. Selon cette perspective, on voit que dans la genèse du péché, l'inattention au Christ présent en moi correspond à la non-considération de la règle dans l'ordre naturel. L'inattention actuelle au Christ n'est pas un péché. Mais c'est un risque, risque qui devient péché quand je pose des actes que le Christ ne peut faire avec moi. Le désordre est consommé. Je sors de la « Christosphère ».

La loi d'amour est donc le principe de mon assimilation vitale à Dieu. Cependant pour l'homme en marche sur la terre, l'intériorité de la loi nouvelle n'exclut pas la nécessité des commandements extérieurs. Cela tient à la condition charnelle de l'homme qui implique toujours extériorité. Je ne lis pas en moi-même la loi de mon être divin. C'est seulement dans la Béatitude éternelle, quand « le Christ sera tout en tous », que les commandements seront inutiles. Et précisément, il n'y aura plus possibilité de pécher. Ici bas, la loi d'amour est « signifiée » à la conscience chrétienne sous la forme d'un commandement particulier. Définir le péché en fonction de la loi illimitée de l'amour, c'est définir le péché en fonction de la personne du Christ, mais concrètement, le manquement à l'amour implique nécessairement la transgression d'une loi, au moins celle de la « surconscience » chrétienne, c'est-à-dire la raison illuminée par la foi et sous la mouvance de l'Esprit. C'est pourquoi la définition du péché en référence à une loi demeure toujours valable.

Il convient toutefois de noter que, dans l'ordre chrétien, les commandements extérieurs n'ont de sens qu'au service de la loi intérieure d'amour. Ils sont comme l'appel que me lance la personne à imiter. C'est pourquoi la désobéissance aux commandements revêt la gravité du péché qui viole la loi infinie de l'amour. Que l'on songe à ce propos à la différence entre le péché qui contrarie les vertus naturelles et le péché comme contraire aux vertus théologales. Dans le premier cas, le péché est un excès ou un défaut par rapport au juste milieu de la raison. Dans le second, le péché ne peut être que par défaut, et non pas défaut par rapport à une loi limitée, mais par rapport à la loi d'amour dont la mesure est d'être sans mesure, puisqu'elle se définit en fonction de l'infini d'une Personne divine.

Concluons. Le désordre du péché ne peut se définir qu'en référence à une loi. La définition du péché comme violation de la Loi éternelle inclut les deux faces du péché, l'offense faite à Dieu et le désordre causé dans le pécheur. Mais puisque dans les derniers temps, Dieu nous a donné une Loi vivante, la Personne de son Fils Jésus-Christ qui est comme la Loi éternelle du Père, on peut souhaiter une définition du péché qui fasse mention de la Personne du Christ. Tout péché contre le Christ implique en effet la rupture de l'amitié avec Dieu et la destruction de la nature d'enfant de Dieu.

Le Christ est la loi royale de notre assimilation à la bienheureuse Trinité : est péché tout ce qui n'est pas agi avec le Christ. *Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi dissipe* (Mt 12, 30).

Cl.-J. Geffré, O. P.

Le Saulchoir.

Sur les rapports de la vie morale et de la vie religieuse chez les enfants

Les rapports de la vie morale et de la vie religieuse soulèvent de multiples questions, complexes, embarrassantes, auxquelles il ne semble pas qu'on puisse encore donner de réponses fermes.

Mais on peut y réfléchir, au profit de l'éducation pratique, qui n'attend pas ; nous ne prétendons apporter dans les pages qui suivent que des thèmes de réflexion.

Nous admettrons un premier postulat, d'ordre psychologique — une hypothèse de travail, si vous voulez — qui peut se résumer ainsi : l'enfant a un sens spirituel inné, une « aptitude » à Dieu. Quand l'action éducative y prend appui, tout se passe « comme si... ».

Sur un second postulat, d'ordre pédagogique, les méthodes dites « nouvelles » mettent un fort accent : l'enfant doit faire sa propre éducation et l'éducateur s'effacer ; s'effacer sans disparaître ; sa fonction est d'aider, humblement et avec un grand respect ; Mme Montessori, qui s'en est fait le champion, l'appelle la « non-intervention ».

Ces deux postulats font leur juste place aux trois agents de l'éducation : le sujet lui-même, son éducateur divin et son éducateur humain[1].

1. Faut-il préciser ici que ce qui est dit de la non-intervention ne doit s'entendre que de l'éducateur humain agissant de l'extérieur ? (L'éducateur divin agit de l'intérieur et Notre-Seigneur a dit qu'il « souffle où il veut »). Autre donnée acquise : « Aptitude à Dieu et connaissance de son mystère sont deux choses. Le donné révélé ne peut être transmis que de l'extérieur. »

I. — *Le religieux*

L'expérience religieuse et les expériences religieuses des enfants.

Je comparerais l'expérience religieuse[2], la vie religieuse vécue, ordinaire, normale, des chrétiens adultes à une route de montagne dûment homologuée. A certains endroits du parcours des raccourcis invitent, dont on ne sait pas s'ils conduisent où il faut. Quand un raccourci est bon, il fait rapidement gagner de l'altitude. Mais on ne sait pas...

Les enfants prennent volontiers les raccourcis. A moins de risque trop grave, pourquoi les empêcherait-on d'en courir l'aventure? Le risque de perdre du temps, de devoir revenir au point de départ, ne sont pas risques trop graves.

La vie religieuse normale, les petits chrétiens en font l'expérience avec nous, suivant la grand-route à nos côtés. Ils récitent leurs prières, ils enregistrent un enseignement, ils prennent part à la vie liturgique d'une communauté, les maximes évangéliques influencent leur conduite à travers la nôtre.

Mais il y a des raccourcis... il y a d'autres sortes d'expériences. Les doit-on tenir pour négligeables, du fait qu'elles sont, non pas sans doute extraordinaires, mais particulières, quasi-mystiques, oserait-on dire, et qu'on les connaît mal (les cartes routières ne signalent pas les sentiers...). Nous n'en saisissons que certains signes, d'ailleurs peu clairs, à les voir d'où nous sommes. Il est possible, et même probable, que ce ne sont pas des expériences très pures; que le *moi* y a une grande part : la recherche inconsciente de la jouissance, la vaine complaisance, l'illusion, etc. (par exemple l'enfant croira percevoir des paroles intérieures, sans se rendre compte qu'il se dit à lui-même ce qu'il voudrait entendre de Dieu; Péguy a dit cela en vers).

2. Expérience : faute d'un autre terme, nous nous sommes vu forcé d'employer celui-ci, qui pourrait prêter à malentendu si nous ne nous en expliquions. L'expérience dont nous parlons dans ces pages est trop mêlée d'humain, de subjectif, trop colorée affectivement, bref, d'une valeur trop relative ou même incertaine, pour qu'on puisse y prendre un appui exclusif. La vie théologale ne se suffit jamais de « l'expérience religieuse », ne s'y réduit jamais.

On est frappé, en lisant des vies de saints, de ce que les mystiques, en prenant de l'âge, se détachent des manifestations mystiques, ou simplement sensibles, de leur union à Dieu ; celles-ci disparaissent. Thérèse d'Avila cessa bien des années avant sa mort d'avoir des extases. Thérèse de Lisieux, qui devait mourir jeune, fut tôt sevrée de joies spirituelles. Comme si, pour l'une et pour l'autre, l'achèvement de leur sainteté exigeait ce dépouillement ; comme si même les extases n'étaient qu'un moyen humain, nécessaire pour celui-ci ou celui-là — on pourrait presque dire : commandé par son tempérament ; un moyen voulu par Dieu, qu'il fallait néanmoins dépasser pour atteindre ce qu'il signifiait.

De même, on pourrait, me semble-t-il, voir dans les expériences mystiques ou quasi mystiques des enfants une mise en œuvre encore mal ajustée de ressources que le Créateur a mises lui-même au fond de l'être humain. Ce qui serait mauvais dans ces sortes d'aventures, ce serait de s'y chercher soi-même, *consciemment* et *volontairement*. Il y a un moment où, averti que c'est soi-même qu'on cherche, on ne fera plus aucun progrès, au contraire, si l'on ne choisit pas de ne pas se chercher. Qu'on soit un grand saint ou un petit débutant. Mais justement le petit débutant ne peut pas entendre de bonne heure l'avertissement, parce qu'il ne peut pas, psychologiquement, ne pas se chercher soi-même. Il se cherche, et sa jouissance, plus ou moins ; mais en même temps il cherche Dieu, plus ou moins ; Dieu est donc à l'œuvre dans ses mouvements de ferveur sensible, qui contiennent en prémices ses mouvements d'amour spirituel.

Nous ne devons pas apprécier les expériences religieuses des enfants selon des normes valables pour les adultes. Ils sont trop indifférenciés pour qu'une de leurs puissances ébranlée n'ébranle pas toutes les autres : l'imagination avec la foi, le corps avec la charité de l'âme, le dynamisme vital avec l'espérance théologale.

A défaut de pureté — ce mot pris dans son acception générale, on l'entend bien —, ces expériences d'enfants ont un caractère confus, instable et provisoire grâce auquel l'équilibre psychique reste sauf. Telles quelles, elle ont leur utilité, *en leur temps*. Elles se décanteront. A une condition : une très grande et respectueuse discrétion de l'éducateur, *sur ce plan de la vie spirituelle*.

L'avis du Christ.

Notre-Seigneur n'est pas toujours pour l'intervention, si bien intentionnée soit-elle. Que dit-il aux serviteurs qui veulent enlever l'ivraie semée dans le champ, au risque d'appauvrir la moisson en arrachant le blé du même coup ? « Laissez grandir... »

Des exemples.

Jadis, en préparant les enfants à leur première communion, on ne craignait guère de leur promettre des jouissances spirituelles s'ils étaient assez recueillis ; la promesse agissait comme une suggestion ; et quand elle n'agissait pas, le résultat était pire! Aujourd'hui on intervient dans l'autre sens ; on met les enfants en garde contre leurs émotions religieuses. Cette méfiance aboutit à une inhibition ; et pour avoir été empêchés de verser dans le sentimentalisme, les enfants n'ont plus de sentiment.

Combien d'entre nous ont été témoins d'un fait comme celui-ci : un enfant de beaucoup de ferveur goûte Dieu dans la prière, et, sans qu'on puisse accuser aucune déviation de sa sensibilité, use celle-ci ou la surmène ; c'est la suite de sa ferveur ; ses réactions, après cela, devant les petits problèmes et les petites difficultés de la vie, s'en ressentent ; il devient vulnérable, il se laisse désarçonner et il se dépite ou se décourage ; alors que sans tant de ferveur il ne perdrait pas son équilibre moral, ou le reprendrait facilement. Or, c'est le moment où un éducateur soucieux des progrès de son pupille renforce ses exigences, alors qu'il serait charitable et prudent d'y mettre une sourdine. L'enfant qui, je suppose, vient de communier se sent observé ; il sait, il ne sait que trop, à quoi cela l'oblige de communier! Malheureusement, l'éducateur le sait aussi. Il faudrait qu'il l'ait oublié... Retenir un cruel : « Toi qui viens de communier... », ce n'est pas assez s'effacer.

Le mieux, ennemi du bien.

« Voyez et goûtez combien le Seigneur est doux! » Que l'enfant goûte donc cette douceur de Dieu, puisqu'il y est si

bien disposé ; il la goûtera à sa façon ; qu'il aime le Bon Dieu, puisque le Bon Dieu l'attire ; il l'aimera comme il pourra. Et nous, nous n'avons pas grand-chose à y voir directement, une fois l'ambiance créée et les portes ouvertes.

II. — *Le moral*

Le sens moral est-il inné?

Peut-on affirmer, comme je l'ai fait tout à l'heure du sens religieux, que le sens moral est inné dans l'enfant ? Poser cette question, considérer séparément sens religieux et sens moral, c'est faire « comme si » le religieux n'était pas inclus dans le moral ; comme si le caractère essentiel de l'homme moral ne consistait pas dans sa relation à Dieu (mais c'est justement ce que nient des incroyants par ailleurs très « moraux » ; et nous sommes bien forcés de reconnaître de hautes et authentiques valeurs humaines dans les pseudo-morales auxquelles ils se soumettent). Quoi qu'il en soit des adultes, en psychologie enfantine il est nécessaire de s'accorder cette licence, de faire « comme si ».

Nous constatons bien quelque chose d'analogue dans le développement physique : l'unité foncière de l'organisme corporel n'empêche pas que le petit enfant semble avoir presque toute sa tête — je parle du volume — alors qu'il ne possède encore que de petits membres. Et pourtant le « projet » du corps à l'époque de la croissance est bien d'aboutir aux proportions de l'adulte. Le rythme de la croissance corporelle est donc lent en certaines parties et rapide en d'autres.

Une autre analogie est offerte par les composantes de l'intelligence : imagination en proportion démesurée et raison logique en proportion si infime que ses premières démarches la feront apparaître presque comme ue naissance *ex nihilo* et tardive, avec de longs sommeils intermédiaires.

Ainsi la conscience : sens religieux précoce, presque spontané, présentant dès le début cette richesse, cette harmonie, cette puissance de renouvellement qui déjà l'apparentent aux consciences religieuses adultes ; et d'autre part sens moral

quasi inerte qui, aux tentatives des éducateurs pour l'éveiller, ne répond que « du bout des lèvres ».

En d'autres termes : tout se passe *comme si* l'enfant ne possédait d'autre moralité que celle que lui apportent de l'extérieur le milieu éducatif et l'expérience de la vie commune (qu'il soit plus ou moins réceptif ou réfractaire à ces apports, c'est une question de tempérament, qui n'est pas en cause ici).

La vertu sociale par excellence, la justice, est la seule dont on surprenne des manifestations quasi instinctives ; mais il ne faut pas y regarder de trop près. Un enfant confond le tien et le mien jusqu'à ce que d'autres propriétaires l'en punissent ; il fait à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît jusqu'à ce qu'il ait vécu l'expérience des représailles et de la douleur. Ou jusqu'à ce que l'amour captatif, qui domine les débuts de la vie psychique, ait commencé d'évoluer en amour oblatif, pour parler comme les psychanalystes ; jusqu'à ce que sa charité commence à informer sa conduite. Cela ne se fait pas de bonne heure, et l'éducateur bien intentionné s'illusionne parfois sur les mobiles réels, bien qu'inconscients, des gestes de générosité des enfants.

On définit la conscience morale comme la raison en tant qu'elle discerne le bien et le mal ; cela déjà dénie à la première et à la seconde enfance d'avoir une conscience morale, puisque « l'âge de raison » n'a pas encore sonné[3]. L'âge de raison n'est d'ailleurs pas une date, mais un stade : la raison se signale parfois à quatre ou cinq ans, puis retombe en sommeil ; à dix ou onze ans, elle n'a pas encore pris d'une façon continue — en association, du reste, avec l'affectivité et la volonté — la direction du jugement moral, du jugement concernant la conduite (à supposer qu'elle la prenne, des individus continuent, passée l'enfance, et jusqu'à leur mort, à tenir leurs impulsions pour règle de leur conduite ; ils ne dépassent pas le stade prémoral, qui n'est normal que pour les enfants).

La troisième enfance ne possède donc pas encore complètement sa conscience morale, en tant que celle-ci est sous la dépendance de la raison. Si on la disait en dépendance surtout de l'affectivité, on comprendrait mieux dans quelle mesure les éducateurs, et tout le milieu en tant qu'il éduque, sont res-

3. Faut-il rappeler qu'on s'entend généralement à situer la première enfance de zéro à trois ans, la seconde de trois à sept ans, la troisième de sept à douze ans ? En gros, bien entendu.

ponsables du comportement des enfants à l'égard de la loi morale ; à l'égard du commandement de l'amour qui la résume.

III. — *Les rapports du religieux et du moral*

Qui fait la loi?

Dieu s'est réservé les fruits de l'arbre de la connaissance du Bien et du Mal ; en ce sens profond, les premières personnes qui nous aiment, nos parents, tiennent auprès de nous la place de Dieu ; ils protègent et ils commandent ; la loi, c'est ce qu'ils veulent. Bonne ou mauvaise objectivement — elle sera, par exemple : « Chacun pour soi » ; « Qu'on se débrouille! » ou « Gare au bâton! » — la loi oblige. Au nom de qui? Des parents? Peu à peu les enfants découvrent que les parents ne sont pas l'Absolu dont ils ont l'instinct. Si on ne les a pas amenés jusqu'à Dieu, qu'ils désirent et qu'en fait ils ne trouveront pas sans aide, alors leur conscience morale — ou leur *cœur* moral — perdra peu à peu son assurance. Ils continueront à obéir à qui commande s'il sait commander ; les enfants de huit-douze ans acceptent facilement l'autorité et ils ont le sens de la règle ; mais un jour viendra où ils demanderont au nom de quoi, de qui, la loi prétend les obliger ; elle n'est plus un impératif. Les uns posent la question, les autres non ; pour tous elle se pose. La pression sociale, des survivances chrétiennes, les habitudes prises peuvent d'ailleurs encore étayer ces cœurs en désarroi ; mais cela ne suffira pas longtemps, surtout en cas de crise.

L'âge où la question se pose.

Cette inquiétude se situe à l'époque des graves options morales, comme l'inquiétude métaphysique se situe bien plus tôt, à l'époque où la raison commence ses exercices.

Alors, de deux choses l'une : ou l'adolescent a fait dans sa vie même l'épreuve de sa foi et de sa charité et il s'en souvient ; ou il ne l'a pas faite. S'il ne l'a pas faite, eût-il suivi trois ans les catéchismes, la question est pour lui sans

réponse; ou bien la réponse reste froide et inopérante : une réponse apprise. S'il l'a faite, un rapprochement s'opère entre sa conscience religieuse et sa conscience morale; il les *sent*, plus encore qu'il ne les *sait*, solidaires l'une de l'autre; sa connaissance expérimentale de Dieu vient au secours de la loi en péril. Son amour pour Dieu se réveille, il l'appelle avec foi, il n'est plus seul.

Le rôle de l'éducateur des enfants.

Puisque c'est à l'adolescence que la question se pose, est-il *nécessaire*, est-il *opportun* que l'éducateur *des enfants* réfère à Dieu la loi morale? et si oui, dans quelle mesure?

Beaucoup d'éducateurs chrétiens, sans tenir compte des faits psychologiques, ni des résultats pédagogiques, ont pratiquement répondu à la double question :

Oui, c'est nécessaire.

Oui, c'est opportun; et l'opportunité est générale et constante.

Je répondrais autrement. Nécessaire? Non, psychologiquement, ce n'est pas nécessaire. Que de parents, et de maîtres, incroyants mais pleins d'attention intelligente et de dévouement, savent développer *chez les enfants* les inclinations délicates et la fermeté du caractère. Le bienfait en reste partiellement acquis [4].

Opportun? Oui, certes. Mais non pas constamment, au contraire.

Ceci apparaîtra mieux tout à l'heure.

La parabole des noms divins.

Les noms divins sont le Beau, le Vrai, le Bien.

Parce que le Beau procure à l'homme, et à l'enfant plus encore, une délectation, le premier nom, le Beau, donne à l'homme et à l'enfant un puissant motif d'aimer Dieu.

Le deuxième nom, le Vrai, en donne un autre : l'homme, et déjà l'enfant, désirent connaître.

4. Si, psychologiquement, ce n'est pas nécessaire, même de ce point de vue c'est *utile*. Une éducation chrétienne établit les principes, pose les pierres d'attente. Que ce soit éminemment convenable, c'est une autre question.

Le troisième nom, le Bien, a aussi son attirance pour celui qui déjà aime Dieu, qui voit en lui sa fin, sa béatitude. Mais pour les autres, le Bien ne se confond pas du tout avec le bonheur, qui est à ras de terre. Bien = effort pénible. Bien = la volonté d'*un Autre* réglant *mon* activité. Peut-on attendre d'un enfant, encore enfermé dans son Moi, qu'il entre de bon gré dans ce jeu ?

Le moraliste répliquerait : bon gré ou mal gré, qu'il y entre, c'est son DEVOIR!

Mais Notre-Seigneur dit : « Mon joug est doux et mon fardeau léger. » Il le dit pour les enfants principalement.

Pour que ces petits ouvrent leur cœur à l'amour de Dieu, qu'on leur présente donc Dieu sous les symboles du Beau et de l'Aimable ; qu'ils soient séduits et qu'ils aient la foi. Dieu est celui qui donne la joie — il faut regarder son œuvre — et qui envoie son Fils — il faut regarder son Fils. Quand on aura bien vu et qu'on aimera, on commencera à ressembler.

Mais si l'éducateur veut, sans attendre, qu'on rapporte à Dieu les difficiles exigences du bien, un amour naissant fragile peut en mourir.

Mais alors, comment faire l'éducation morale ? C'est le *comment* qui nous embarrasse.

L'action éducative est plus ou moins pénétrante.

La moins pénétrante est sans doute celle de l'autorité sans nuances et sans souci de psychologie, qui ne cherche pas à justifier ses exigences. Impulsive et au besoin brutale, elle traite l'enfant comme une chose. Mais l'enfant n'est pas une chose, il est ou il commence à être une personne. Physiquement ou moralement il ne peut résister à la force, alors il paraît y céder (c'est-à-dire qu'en réalité profonde il y résiste) ; il n'a d'ailleurs même pas conscience qu'il cède. Et pendant qu'il se laisse ainsi manier, il pousse, il devient ce qu'il a envie de devenir, et une fois sorti de tutelle, on s'étonne souvent qu'il se montre tout différent de ce qu'on attendait.

L'action éducative est naturellement plus efficace quand, tenant compte de la vérité du développement harmonieux de l'enfant — toutefois n'en faisant pas sa loi —, elle se donne un autre objectif ; le plus souvent celui (ou l'un de ceux) qui

lui est proposé par les temps et les lieux; ce sera, pour la Chine d'avant le communisme, le culte de la famille; au temps de la Chevalerie, le sens de l'honneur; ou bien la pratique religieuse; ou bien l'orgueil national. Le contexte social fera donc pression dans le même sens que l'éducateur. La plasticité de l'enfance est telle qu'une action cohérente — inspiration, théorie, méthodes, procédés — est efficace même si elle méconnaît en partie « la vérité du développement harmonieux ».

Le résultat est souvent un conformisme moral accentué. Une société stable — mais il la faut stable — intègre facilement les individus ainsi formés et soutient leurs « bonnes habitudes ».

Évidemment, les enfants doués d'une personnalité originale ou puissante ne se laissent pas mettre au moule. Mais on peut fort bien ne pas s'en douter avant longtemps. Car cet éducateur qui sait si bien ce qu'il a à faire ne consulte guère la conscience de l'intéressé, ne la tracasse guère non plus; elle a donc pu se développer secrètement et pour ainsi dire par-dessous le comportement visible. Une circonstance particulière, ou une crise, la révélera. En attendant, cette éducation assez impersonnelle et non démunie de sagesse aura commencé l'adaptation du sujet à la société où il est appelé à vivre.

Enfin, il y a l'éducation par l'appel à la conscience personnelle. C'est un troisième et plus fort degré d'intensité d'action. L'éducateur, sachant qu'une personne ne peut tenir que d'elle-même ses progrès d'ordre moral, sollicite sa conscience pour tous les actes significatifs de la vie. Quand il ne sait pas s'y prendre, il rencontre une résistance et le sujet se durcit dans l'opposition : le résultat est à l'inverse de celui qu'on cherchait. Quand il sait s'y prendre, il tend au maximum les forces de l'enfant, pour obtenir de lui le maximum de bons résultats : effort et vertu; mais il le fatigue, et quand il s'en aperçoit il est trop tard. Le ressort constamment tendu se brise ou s'affaisse.

C'est pourtant dans cette ligne de l'appel à la conscience qu'est la vraie éducation morale, l'éducation profonde. Seulement l'éducateur habile doit être assez humble pour savoir se contenter de peu; il ne lui appartient pas plus de faire des héros que des saints. Le surmenage moral, doublé d'un surmenage spirituel, est fréquent dans les bonnes familles chrétiennes. Il est une faute contre la liberté de l'enfant. Et il est

une imprudence : combien de déséquilibres, de refoulements, de névroses, sont imputables à des éducateurs au zèle indiscret et aveugles, insensibles aux réactions secrètes des enfants, aux peurs qu'ils ont provoquées!

Évidemment, tout ceci n'est qu'un schéma; il faudrait décrire bien des degrés intermédiaires. Mais ce schéma me permettra de me faire mieux comprendre si j'essaie de montrer que le rôle de l'éducateur, en tant même qu'il est un éducateur *religieux*, se situe, non sur le plan religieux, mais sur le plan moral, ou, pour mieux dire, submoral. Le religieux, il l'atteindra par la bande.

Pour l'action morale, ce n'est pas tant, pendant l'enfance, le troisième degré qui convient — celui de l'éducation par l'appel à la conscience —, qu'une combinaison du deuxième et du troisième, avec prédominance du deuxième, surtout avant huit ans : l'éducation du comportement, le dressage, pour employer un mot auquel Bergson, dans *Les deux Sources*, donne un sens déjà élevé (qui ne doit pas, bien sûr, se confondre avec le dressage des animaux savants, utilisant les réflexes conditionnés).

A moins de vouloir brûler les étapes normales, ce qui est toujours dangereux, on ne peut pas faire appel à la conscience morale avant que les influences extérieures — celles du milieu familial et de la vie en société — n'aient préparé l'enfant à admettre et même à éprouver les exigences d'une loi morale. Nous l'avons dit, les impératifs moraux ne sont pas des réponses à des appels spontanés de l'âme enfantine : véracité, pudeur, respect, obéissance, amour oblatif, etc.

Mais d'autre part, comme la vie n'attend pas et que l'enfant, livré à ses impulsions, prendrait l'habitude d'actes en eux-mêmes antisociaux, ou immoraux, il ne faut pas tarder et à influencer sa conduite et à informer son jugement.

Comment influencer sa conduite? Ne cherchons pas mieux que ce que le bon sens appelle depuis toujours : donner le bon exemple. Nous dirions aujourd'hui : organiser autour du petit chrétien une *ambiance* favorable à la pratique des vertus chrétiennes (les discours y tiennent très peu de place).

Et comment informer son jugement? En disant, des actes dont il est acteur ou témoin : c'est beau — ou : c'est gentil — c'est vilain; c'est permis; c'est défendu.

Tout cela est extérieur et, tout en préparant l'avenir, res-

pecte la personnalité profonde; respecte les étapes du développement psychique normal.

Signes avant-coureurs.

De loin en loin, des options se présenteront qui engageront le cœur. L'éducateur sera averti, s'il a assez d'intuition, que l'enfant — tel enfant, même tout petit encore, quatre ans, cinq ans — a senti quelque chose s'ébranler au fond de lui : il est tenté de faire *exprès* pleurer sa petite sœur, et en même temps retenu de le faire (le souvenir d'une expérience passée peut-être ?) ou il est sollicité de faire un gros effort pour contenter sa mère... On intervient, on l'aide; et c'est peut-être l'occasion de commencer à lui apprendre ce qui aura tant d'importance plus tard dans sa destinée d'homme : à référer à Dieu ces décisions qui ont le pouvoir de remuer son cœur d'une façon si particulière. L'éducateur peut-être voudrait généraliser; l'enfant, lui, ne généralisera pas; ce que la grande personne voudrait porter au compte de la conduite dans son ensemble, l'enfant le porte au compte de cet acte-là qu'il vient de vivre; mais cet acte, en tant qu'il est rapporté à Dieu, à Dieu qu'il aime déjà depuis longtemps, cet acte possède une valeur spéciale, il est le premier d'une longue série discontinue... Des actes de cette valeur, il y en aura de plus en plus. Quand ils se rapprocheront assez pour former une ligne continue, alors on pourra parler de conscience morale! Mais ce n'est pas à nous à les multiplier.

L'univers des petits ne se qualifie pas moralement.

Son expérience faite, l'enfant — notre petit enfant de quatre ou cinq ans — revient à la surface paisible de la vie quotidienne, où il est bon de pousser sans inquiétude. Le Bon Dieu y règne. Il ne nous ennuie jamais. Il est l'Auteur toujours en action de ce monde où il est si agréable de vivre. On l'aime de plus en plus. On le prie tous les jours. Si l'on a été vilain, on lui dit : « Je ne le ferai plus », sans s'étonner qu'il soit au courant de nos sottises, sans croire que ce soient nos sottises qui l'intéressent le plus. L'univers des petits enfants est religieux, il n'est pas moral.

Je veux dire : la moindre de nos tentatives pour éveiller

leur conscience religieuse trouve sa réponse, fait vibrer une corde sensible, ébranle un avenir; tandis que nos discours moralisants n'obtiennent que des acquiescements de surface; leur « conscience morale » leur est extérieure (ce n'est donc pas une *conscience*). Ils diront, et ils sentiront comme ils disent : j'ai mal fait parce que j'ai été grondé; j'ai très mal fait parce que j'ai été grondé très fort. Si dans l'adolescence et l'âge adulte on peut parler au singulier de la conscience religieuse et morale, dans l'enfance cela fait deux.

Quoi qu'il en soit, les petits enfants sont plongés dans un monde moral, même si, comme nous le pensons, ce n'est pas leur monde. Les grandes personnes y font les lois. Ces lois sont appuyées par des sanctions, relativement bénignes; là où il n'y a pas de sanction — ni reproche, ni éloge, ni châtiment —, il n'y a pas violation d'une loi. L'enfant n'apprendra que petit à petit, à la faveur d'expériences comme celle que je viens d'évoquer, et autant seulement qu'il en pourra porter, que c'est Dieu le Maître, qui a autorité. Certains enfants, doués d'une heureuse nature, l'apprennent avant toute réelle expérience morale, parce que leurs parents, débonnaires ou négligents, les ont laissés vivre, sans jamais faire appel à leur conscience; ni à la conscience intérieure, ni à cette pseudo-conscience dont nous disions qu'elle est extérieure à la personne. A huit ou neuf ans ils sont encore, malgré leurs petits défauts, innocents comme des bébés. Le cas n'est pas rare dans nos salles de catéchisme.

Que faut-il pour que, « l'âge de raison » ayant sonné, l'enfant soit capable de répondre aux exigences de Dieu? Il faut que ses maîtres humains lui aient forgé, par des moyens humains, et autant qu'il était en leur pouvoir, un corps obéissant, un caractère, des habitudes : loyauté, travail, maîtrise de soi; c'est la part de l'éducation positive, le reste étant imprégnation affective... Dieu y ajoute sa grâce; mais prenons nos propres responsabilités, et ne demandons pas de miracles.

Les étapes.

La double situation, spirituelle et morale, pourrait donc être présentée ainsi :

Pendant la petite enfance : d'une part, vie spirituelle *auto-*

nome, partant du plus profond de l'être (les éducateurs n'étant, sous ce rapport, que des éveilleurs) ; d'autre part, vie submorale paisible et provisoirement *sans profondeur*, étayée *du dehors*, avec, sporadiquement, des prises de conscience personnelles.

Vers sept-huit ans, la situation s'inverse, la vie morale devient un petit peu plus indépendante, sous l'empire de la raison naissante, tandis que la vie spirituelle commence à s'assoupir, parce que l'enfant est alors très extériorisé.

De cette vie spirituelle il n'a pas encore éprouvé la relation constante avec sa vie morale, malgré ce qu'on a pu lui en apprendre. Et nous le trouverons normal si nous n'avons pas, des nécessités courantes de bienséance et d'opportunité — politesse, propreté, obéissance — fait artificiellement des impératifs religieux, et si nous avons veillé à ce que les rapports de l'enfant avec Dieu soient détendus, confiants, heureux. Il est déloyal de dire à un enfant que Dieu lui demande si Dieu ne lui demande pas ; si la vérité c'est : « Je te demande. » (Il se peut d'ailleurs qu'on ait tort de demander ; dans ce cas on n'aura compromis que ses propres relations avec l'enfant.)

Que la stabilité du jugement moral — par conséquent de la conscience — ne s'acquière que tardivement, nous en avons la preuve quand un adolescent se trouve surpris par des circonstances imprévues, qui placent l'acte à juger dans un contexte impressionnant, et défavorable aux jugements appris. Le cinéma met souvent ainsi à l'épreuve ; et bien des adolescents, et davantage encore des adolescentes, y succombent sans débat. Par exemple l'intérêt personnel bien établi du héros sympathique justifie un meurtre, l'adultère est une délivrance, l'amour libre un droit, etc. ; et non seulement le jeune spectateur, même délicatement élevé, le sent, mais il le soutient ; son jugement moral est comme informé à nouveau, les anciennes positions dépassées, rejetées, sans le moindre trouble ; la conscience est retournée. C'est parfois stupéfiant.

Conclusion

Nous conclurons en reprenant sur le plan pédagogique, pour les résumer, ces trois points : l'éveil religieux, l'éveil moral, les rapports de l'un avec l'autre.

Quant à l'éveil religieux : présenter l'amour de Dieu comme une joie.

Nous ne pouvons pas prêcher aux enfants, à la première étape de leur vie religieuse, un amour de Dieu généreux parfaitement oblatif; ils veulent des émotions, et délectables; qu'ils éprouvent donc de la joie, et peut-être même devons-nous dire du plaisir, à aimer Dieu, sans quoi ils n'aimeront pas Dieu (et d'ailleurs, si de jouir de Dieu était défendu, comment accepteraient-ils l'idée que c'est cela qui fera leur bonheur éternel, et que cet amour, leur fin béatifiante, ils doivent être prêts à tout lui sacrifier de leurs joies actuelles?)

Présenter l'amour de Dieu comme un devoir, c'est *inerte*, pour employer le mot de Bergson : « Les préceptes restent inertes quand ils ne sont pas accompagnés d'un état émotif » (*Les Deux Sources*). L'amour de Dieu, c'est une exigence de l'être.

Quant à l'éveil moral : conduire, avec discrétion.

On ne s'y prend jamais trop tôt pour influencer le jugement et la conduite morale. On le fait d'ailleurs forcément et presque sans y penser.

L'éducation morale des enfants par la contagion de l'exemple revient à ce que nous avons appelé « la non-intervention ». Des interventions il y en a tout de même, mais peu.

Ainsi, le petit âne trottine sur la route familière en tirant la charrette. Le conducteur tient les rênes comme s'il ne les tenait pas. Vienne un obstacle, une rencontre, une tentation, le petit âne fait ou va faire un écart... Avec autorité le conducteur tire à droite ou à gauche; il *intervient*. Puis tout retourne au tran-tran d'avant.

L'enfant n'est pas un petit âne — toute comparaison pèche! C'est bien pour cela que, de temps en temps, l'intervention du conducteur est plus sérieuse : il fait appel à la personne.

Et d'autre part il ne lui laisse pas ignorer que la règle de conduite des personnes, c'est la volonté de Dieu.

Quant aux rapports de la conscience religieuse et de la conscience morale : effacement de l'éducateur.

L'erreur est commune de croire solidaires dans l'enfance, parce que normalement elles le sont ou devraient l'être dans l'âge adulte, conscience religieuse et conscience morale. Leur évolution n'est pas parallèle ; le sens moral est en retard.

C'est ce qui excuse les enfants chrétiens d'être à la fois sincèrement pieux et pleins de défauts, sans que leurs défauts paraissent gêner leur piété. Petits, ils ne peuvent même pas apercevoir ce qu'il y a de contradictoire entre l'une et les autres ; vers dix ans ils auraient assez de raison pour commencer à le trouver gênant, mais justement ils sont si extériorisés qu'ils ne le voient pas. Avec sérénité ils jouissent de leur état de grâce, adorant au fond de leur cœur la présence divine et y laissant subsister leur moi égoïste. Ils prononcent sans hésitation la cinquième demande du *Pater*, demandant pardon d'un cœur contrit, et ils ne se rendent pas compte que ce cœur contrit abrite un projet de vengeance. Ils prient : « Seigneur! Seigneur! » et ils ne font pas la volonté du Père. Ils disent : « J'aime Dieu », qu'ils ne voient pas, et ils n'aiment pas leurs frères, qu'ils voient[5].

Mais les contradictions, si elles ne gênent pas l'enfant, gênent l'adolescent. Il a une grande tâche à accomplir : la construction de sa personne. Il faut qu'il découvre ses contradictions internes, qu'il les réduise, que de sa foi et de sa conduite il trouve la formule unifiante.

Pour cette synthèse, cette organisation correcte et stable des rapports, au centre de la personne, de la vie religieuse et de la vie morale, il ne veut pas d'aide, si vacillant qu'il soit encore et si peu capable, malgré ses fanfaronnades. A cet âge, comme à trois ou quatre ans, il repousse l'éducateur trop empressé d'un « Moi tout seul! » fier, et peut-être plein d'illusions...

C'est donc *avant* qu'il faut l'avoir aidé.

On l'aura aidé sur le plan religieux en lui facilitant les contacts avec l'Évangile et avec l'Église ; sur le plan moral,

5. Tout cela paraît plus vrai encore des filles que des garçons; les filles à la fois plus pieuses et moins intelligentes; disons plutôt moins sensibles à l'illogique et au contradictoire.

nous l'avons dit, en lui montrant l'exemple d'un bel idéal humain soutenu par la charité, et en donnant de l'exercice à ses vertus naturelles contre ses défauts naturels.

Alors, si la sincérité, la loyauté orientent et qualifient ses rapports avec les autres hommes, comment se supporterait-il déloyal seulement envers Dieu ?

S'il aime Dieu comme le centre du monde et de sa propre vie, faire ce que Dieu lui demande lui paraîtra honnête, normal ; et le refuser systématiquement, déloyal, et ruineux pour sa foi. Je ne pense pas que le *moi* intègre le surmoi dans le cadre d'aucune philosophie avec autant d'assurance et de paix que dans le cadre de la foi religieuse.

Une belle expérience religieuse : on en fait à douze-quinze ans ; une riche expérience morale : l'adolescence est l'âge des options difficiles : l'une rejoint l'autre. Le Bien, c'est Dieu ; et Dieu, c'est le Bien.

Marie Fargues.

UNIVERS DE LA SCIENCE ET FOI CHRÉTIENNE

A propos d'un essai de synthèse

Les deux présents ouvrages du docteur Chauchard[1] se complètent l'un l'autre comme les deux photographies d'une vue stéréoscopique : tout en représentant le même paysage, elles permettent à la vue de percevoir le relief des choses. Le dessein de leur auteur est de nous introduire à la synthèse qui lui semble devoir se faire dans l'esprit du savant chrétien entre la compréhension scientifique de l'univers et l'enseignement de la foi catholique. Dans le premier de ces deux ouvrages, la compréhension croyante est montrée dans ses liaisons vécues avec l'épanouissement de la prière et les engagements dans le monde de l'action. Dans le second, le docteur Chauchard se limite davantage à l'essentiel de son thème, en précisant, souvent de façon très utile, le rattachement qu'il en fait à la philosophie traditionnelle de l'Église.

Le docteur Chauchard entend opérer en lui-même et proposer à son lecteur une réconciliation entre un matérialisme dialectique chargé de rassembler en lui tous les éléments de la vision scientifique de l'univers et un enseignement de la foi catholique insistant avec force sur le dogme de la création. En dédiant *La Création évolutive* à la mémoire à la fois du

1. Docteur P. Chauchard, *La foi du savant chrétien,* Paris, Aubier, 1957, in-12, 205 pp.; *La création évolutive,* Paris, Spes, 1957, in-12, 186 pp.

P. Sertillanges et du P. Teilhard de Chardin, le docteur Chauchard indique clairement les sources de son inspiration chrétienne : en montrant l'ampleur intellectuelle du dogme de la Création et sa puissance d'accueil à l'égard de tout ce que la science positive fait connaître de l'univers, la pensée du P. Sertillanges prépare en quelque sorte la métaphysique à ce qu'apporte, plus près de la considération de la nature et du sentiment vécu de la spiritualité, la vision d'un Teilhard de Chardin.

Il apparaît alors qu'en renversant, pour ainsi dire, les termes de la pensée que Bergson nouait en écrivant *l'Évolution créatrice* et qu'en méditant alors l'intelligibilité que procure la foi en la Création jointe à l'évidence du caractère évolutif de l'univers, il devient possible non seulement de faire une synthèse croyante de l'apport des connaissances scientifiques, mais encore de rejoindre, en ce qu'elle a de valable, la doctrine du matérialisme dialectique et même d'achever le dégagement de la vérité dont il est, plus ou moins incomplètement, le détenteur et le témoin. Ceci, qui semble constituer la pensée maîtresse du docteur Chauchard, constitue en soi-même un point de si grande importance pour la pensée des chrétiens d'aujourd'hui qu'il convient sans doute d'y regarder d'un peu plus près en tâchant de reconnaître à la fois le positif et les limites de ce qui nous est ainsi proposé. La spiritualité du chrétien a elle-même le plus grand intérêt à savoir à quoi s'en tenir en ces matières. Voyons tout d'abord ce qui semble pouvoir être positivement retenu de tout ceci.

Venu du marxisme, héritier plus particulièrement de la pensée d'Engels au moment où il se fait philosophie de la nature, le matérialisme dialectique doit être compris comme une doctrine réaliste de l'univers, en forte réaction contre l'interprétation idéaliste de la connaissance. Il est pénétré du besoin d'insister sur le conditionnement matériel des faits constatables, conditionnement dont le sérieux est reconnu par lui avec beaucoup de profondeur. En même temps c'est une doctrine capable de concevoir une progression naturelle des choses vers des formes de plus en plus relevées de l'existence, de l'inanimé au vivant et du vivant le plus brut à l'humain. Spontanément en conflit avec ce qu'il dénonce lui-même comme « matérialisme vulgaire », ce matérialisme se fait disponible à la grande évidence que l'évolution du monde naturel est deve-

nue pour le savant moderne. Déjà Engels voit dans l'évolution de la vie l'un des actes essentiels de la dialectique de la nature. Le matérialisme dialectique accepte ainsi, au titre même de ce qu'il dit dialectique de la réalité, un moyen essentiel de penser l'élévation des choses matérielles à l'acte de l'esprit, ce qui est autre chose que la façon grossière dont le matérialisme vulgaire pense l'activité psychique en en faisant purement et simplement une sorte particulière de propriété de la matière ou un « épiphénomène » de l'organisation corporelle. On peut donc songer à tirer parti de ce qui fait le matérialisme dialectique différent du matérialisme vulgaire pour rétablir avec lui une certaine communauté de pensée qu'il serait impossible d'avoir avec le matérialisme au sens ordinaire du terme.

De son côté l'idée religieuse de la création n'a jamais contredit à l'affirmation du caractère matériel des choses de ce monde. L'élaboration théologique que la tradition catholique en a faite se montre même fort contraire aux visées de l'idéalisme. D'autre part, en insistant, comme il le fait dès le début de sa proposition biblique, sur la dimension d'histoire que comporte l'univers, l'enseignement de la création prépare l'esprit à accueillir l'idée d'une évolution du monde, puisque cette évolution n'apparaît pas être autre chose, en somme, que le devenir temporel des formes de la réalité naturelle. A bien des égards, le travail qui se fait en ce moment même dans la pensée des chrétiens peut être considéré comme le passage de cette virtualité de la doctrine biblique de la création à l'explicite pensée d'une insertion harmonieuse de l'histoire spirituelle du dessein salutaire de Dieu dans le contexte d'une progression non seulement humaine, mais cosmique, préparant, avec la montée naturelle de la vie dans l'ambiance terrestre et le développement culturel de l'humanité tout au long des siècles, la possibilité même de l'événement religieux dont la foi entend saisir l'esprit humain. Dès lors, pourquoi ne pas prendre la conception de l'évolution comme le lieu d'une rencontre possible entre le système des vues religieuses de la foi et l'ensemble des données objectives de la science ? Dans cette rencontre, la foi est ce qui donne à l'acte de l'esprit d'achever de se reconnaître en lui-même en se posant dans son rapport à Dieu ; mais il appartient à la science, qui peut désormais parler des genèses évolutives du réel, de préciser à cet acte spirituel de l'homme quelles sont ses conditions de surgissement et d'existence en ce monde. On peut donc, ici également, songer

à tirer parti de ce qui s'explicite dans l'intelligence chrétienne du dogme de la création pour rétablir, de la foi à la pensée scientifique, une certaine communauté de pensée qu'il serait plus malaisé d'avoir si on laissait de côté l'aspect biblique de *genèse* qui tend à s'inscrire de lui-même dans l'affirmation chrétienne de l'acte créateur.

Or, le matérialisme dialectique prétend précisément se fonder sur le dégagement des évidences scientifiques et n'être rien autre chose que la compréhension de notre univers à la lumière de ces dernières, tout particulièrement dans la puissance qu'elles ont de faire saisir les enchaînements évolutifs et l'ascendance naturelle du devenir cosmique. Matérialisme dialectique et affirmation de la foi religieuse dûment au fait des évidences scientifiques d'aujourd'hui pourraient donc, au lieu de s'affronter dans une opposition sans issue au sein de la pensée des hommes, définir un lien commun de rencontre et envisager d'exploiter de concert la richesse de leurs apports respectifs, bien davantage faits pour s'accorder que pour se combattre. Telle est, semble-t-il, la suggestion essentielle commune aux deux présents ouvrages du docteur Chauchard, suggestion dont la justification est comme le résultat de *La création évolutive* et dont *La foi du savant chrétien* entend faire son principe conséquent d'inspiration.

Étant donné cependant la provenance tant de la conception du devenir évolutif des structures cosmiques que de la philosophie matérialiste dialectique, cette conciliation synthétique demande, de la part du penseur chrétien, un certain nombre de mises au point de grande importance. Dans l'un et l'autre ouvrage, le docteur Chauchard s'emploie à les fournir de son mieux. La foi religieuse du chrétien est en effet en acte d'assertions capitales dont on ne peut éluder la confrontation avec les représentations évolutionnistes et les thèses usuelles du matérialisme dialectique. La foi chrétienne affirme en effet l'existence d'un Dieu créateur de tout l'univers constatable alors que, dans son état d'origine et de vulgarisation marxiste, le matérialisme dialectique nie toute existence de Dieu. La foi chrétienne affirme en outre l'irréductibilité du fait spirituel humain à la simple actualité matérielle, l'âme spirituelle de l'homme ayant une origine directement divine et apportant avec elle la puissance d'une destinée victorieuse de la mort en dépit de la mort même. En face de celle-ci cependant, les représentations évolutionnistes les plus courantes donnent à

penser que ce que nous disons la spiritualité humaine n'est que la suprême forme terrestre du psychisme émergeant de la matière avec l'animalité, de sorte que toute l'activité humaine se réduirait finalement à l'actualité matérielle, ce qui entraîne alors la totale dissolution de l'être humain avec la mort.

A cet égard, le docteur Chauchard esquisse une double prise de position. Tout d'abord la compréhension du monde que propose le matérialisme dialectique est dans son fond une philosophie naturelle plus qu'une métaphysique. A partir de l'acceptation de son contenu positif, il laisse donc de soi ouverte la question des orientations et des déterminations de l'affirmation métaphysique. Certes, tout en s'incorporant la vérité de cette philosophie naturelle, le matérialisme marxiste s'est au surplus déterminé à nier l'existence de Dieu. Mais il l'a fait en passant à la métaphysique et on peut parfaitement contester la solidarité qu'il a voulue entre cette négation de Dieu et cet acquis de compréhension des choses qu'il apporte. On peut fort bien proposer une attitude de l'esprit associant à la teneur positive de cet acquis une tout autre prise de position en métaphysique. Il faudrait en somme arriver à dissocier, dans la propostion concrète du marxisme, le fond de philosophie naturelle, sur lequel le savant chrétien est tout près de s'entendre, d'avec les fausses déterminations de la philosophie première, vis-à-vis desquelles un savant chrétien ne peut être que tout autrement disposé, puisqu'il entend affirmer le Dieu créateur et la disponibilité humaine à une entrée en relation personnelle et aimante avec ce Dieu créateur.

En second lieu, tout en reconnaissant le sens que les représentations évolutionnistes ont sur le plan des phénomènes biologiques et psychiques tels qu'ils tombent sous les prises de l'expérience, le docteur Chauchard n'en maintient pas moins la vérité de l'affirmation chrétienne relative à l'âme humaine : la continuité des choses sur le plan naturel, dont ces représentations ont à tenir compte, n'empêche pas la transcendance du fait spirituel que la métaphysique affirme dans le cas de la faculté mentale humaine. Les deux certitudes, celle de la continuité phénoménologique et celle de la transcendance quant à l'être ne s'opposent pas à vrai dire, de sorte que le savant chrétien qui a pris conscience de l'articulation qui existe entre le rassemblement des évidences scientifiques au niveau de la compréhension évolutionniste de l'univers et le jugement

de la condition spirituelle au niveau de la métaphysique n'a plus de peine à accepter simultanément les données de l'expérience avec leur coordination naturelle et les déterminations de la foi à propos de l'âme humaine. Une solution de ce genre se trouvait, en somme, déjà proposée dans la conception thomiste de l'âme humaine, la disant à la fois « forme » du corps, rassemblant en elle à ce titre tout le produit de l'ontogénèse vivante, et principe spirituel subsistant, et tenant ainsi de Dieu même la suprême source des actions spécifiques de l'homme. Le docteur Chauchard qui, pour son propre compte, a longuement médité l'intuition thomiste, l'accueille avec joie : précisée par saint Thomas dans le cas de l'homme, la doctrine aristotélicienne de l'hylémorphisme ne serait-elle pas en effet comme une première expression de l'intelligibilité que le matérialisme dialectique porte, de son côté, dans sa synthèse, lorsqu'il associe le thème de la « dialectique » responsable de l'évolution à ce que peut apporter de son côté la représentation brute de la seule « matérialité » ? En ce sens la philosophie naturelle que la dialectique évolutionniste entrevoit n'est-elle pas, adapté aux présentes évidences de la science, comme l'homologue de ce que l'hylémorphisme aristotélicien apportait à la somme des évidences antiques ? Nous atteignons ici à ce qui semble guider philosophiquement la pensée du docteur Chauchard et animer son attitude de savant chrétien venu du matérialisme et du marxisme à la foi et découvrant en celle-ci un trésor d'affirmations dont la possession ne compromet en rien ni l'acquis de vérité préalablement perçue ni les possibilités de bonne entente et de dialogue fraternel avec tous ceux qui y ont part lors même qu'ils ne s'avancent point sur le terrain religieux du croyant.

*
* *

Certes, la pensée du docteur Chauchard a encore à faire pour achever de se clarifier et de s'affermir. Les deux présents ouvrages ne sont point les écrits de quelque théologien ou d'un philosophe de profession. Ils ne veulent être que le fruit des méditations d'un homme de science, à coup sûr non dépourvu de quelque culture aussi bien théologique que philosophique, mais sans la solidité d'une longue formation technique en ces domaines et menant alors de son mieux un labeur de réflexion sur l'ensemble de ce qui s'impose à lui. On pourrait donc rele-

ver tout au long de ces écrits diverses gaucheries de la pensée, peut-être même certaines insuffisances de l'expression. Même nous devrons tout à l'heure toucher à un ou deux points qui semblent franchement discutables dans la synthèse qui nous est ainsi offerte. Mais ce n'est pas à de telles imperfections qu'il faut juger ces deux livres. Leur valeur, qui est grande, vient de ce qu'ils donnent d'entrevoir la physionomie d'ensemble d'un équilibre spirituel qui achève de se conquérir en ce moment même chez d'assez nombreux catholiques travaillant à épanouir en eux leur foi religieuse et la richesse de la culture actuelle, en s'efforçant de ne point les laisser végéter à part l'une de l'autre, mais de les maintenir constamment comme en présence l'une au-dedans de l'autre. Certains traits de cet équilibre méritent d'être rapidement mis en relief, au moins dans le cas où c'est la science qui représente avant tout dans l'esprit l'acquis présent de la culture.

Tout d'abord quelque chose à tout le moins ressort très clairement : quant à son intelligence, le savant chrétien ne s'éprouve plus, chez nous, vraiment gêné par la teneur ou par les attitudes de la pensée scientifique. Celle-ci est accueillie par l'âme croyante sans inquiétude et de bout en bout, dans ses acquis positifs, dans ses méthodes et même dans son unité systématique. Cet accueil est fait avec la plus grande franchise. L'esprit religieux s'est habitué à voir dans la science l'exposition intelligemment disciplinée de l'expérience cohérente, de ses régularités, de ses continuités et de son unité naturelles, comme de tout ce que l'on peut fonder sainement là-dessus. De sorte que tout ce que la connaissance scientifique apporte, les résultats certes, mais aussi les principes mêmes de l'attitude pensante, loin de rester évidence difficultueuse ou poussée dans le sens d'un rejet de la foi, est en passe de devenir la ressource souple d'une pensée religieuse pénétrée du dogme catholique et désormais assez sûre d'elle-même pour être à la fois parfaitement obéissante à ce dogme et parfaitement respectueuse de ce qu'il y a de vrai dans la science. Que la chose soit possible, cela se démontre par l'acte autant au moins que par discours. On n'oserait dire que la démonstration que donne ici le docteur Chauchard soit absolument définitive sur le plan d'une doctrine complète de cet équilibre. Mais la lecture des deux livres que voici donne à penser que, même à cet égard, il y a du chemin qui se fait.

En second lieu, il semble que l'on commence de voir se circonscrire et se caractériser dans sa teneur positive le rassemblement des évidences scientifiques dont l'unité organique s'impose en quelque sorte à la pensée croyante aussi bien qu'à une philosophie restant en deçà de la foi. Cela fait l'esquisse d'une vue unitaire de l'univers naturel où l'organisation n'abolit pas la continuité des choses, où les figurations elles-mêmes du réel apparaissent inséparables d'un dynamisme qui ne cesse de les susciter et de les valoriser. La compréhension qui noue cette esquisse commence certes par parler de matière et d'évolution. Pourtant ces termes ne sont pas ici l'étiquette d'un matérialisme brutal : bien au contraire la possibilité reste ouverte d'y insérer, toutes proportions gardées, cette puissance de l'esprit qui faisait de l'hylémorphisme antique bien autre chose en effet qu'un simple matérialisme, en dépit de son constant appel à la matérialité de ce monde pour en penser et en dire toute l'organisation.

Il est vrai qu'à cet égard nous sommes plus en face d'une possibilité ouverte que d'une chose achevée de tous points. Mais c'en est assez pour animer le travail d'une pensée convaincue de la vérité du fait spirituel. Au lieu de chercher en dehors de la compréhension scientifique des choses une doctrine de l'esprit, c'est du dedans de cette compréhension et en en acceptant les conditions de base qu'on travaillera à la mettre sur pied. C'est là ce dont, de plus en plus nombreux, les croyants formés à la pensée scientifique se sentent comme d'instinct convaincus. Comme si la pâte de ce qu'il faut bien appeler un matérialisme scientifique pouvait être un merveilleux terrain d'action pour le ferment des certitudes spirituelles chrétiennes. C'est en faisant désormais lever cette pâte de si belle qualité humaine que l'on fera le pain nouveau des affirmations de l'esprit, ce pain nouveau dont l'humanité qui vient ressent de plus en plus le besoin.

Enfin, il s'impose de noter que cette foi religieuse qui accepte « au risque de se perdre », mais *sans crainte de se perdre*, la plongée dans la pâte du matérialisme scientifique, qui semble même commencer de s'y trouver à l'aise, est une foi qui ne perd de vue ni le dialogue universel avec l'homme ni la conjugaison vivante de la prière « dans le secret du Père céleste » avec l'action épanouie en plein champ des affaires humaines, prises avec leur dimension désormais planétaire. Comme si d'en passer par là redonnait à la pensée croyante un langage

commun et non plus réservé aux seuls fidèles de la tradition religieuse, la mettait bien au fait des règles du présent jeu des choses humaines. En la personne du docteur Chauchard on voit un savant chrétien qui semble se dire : « On va pouvoir enfin parler avec tous et entreprendre au milieu de tous, au lieu de se confiner dans une manière de ghetto chrétien ; et, ce qui est encore plus merveilleux, on va pouvoir parler dans la même langue aux hommes et à notre Père qui est aux cieux, on va pouvoir entreprendre comme d'un même coup et sans rupture et le monde plus beau qu'il nous faudrait et le royaume de Dieu vers lequel nous faisons notre pèlerinage. » De quelque manière c'est là le fait spirituel le plus important. C'est cela qui annonce vraiment du nouveau parmi nous.

Assurément le travail de conquête et de maturation qui se poursuit dans les intelligences chrétiennes n'est pas encore achevé. Il reste maintes traces encore des difficultés qu'il lui faut lever les unes après les autres, de la confusion dans laquelle il a tout d'abord reconnu ses objectifs. Au-delà de la proposition, somme toute pleine de modestie, que nous font les livres du docteur Chauchard, il faudrait qu'un travail plus spécifiquement théologique et philosophique vienne relayer cet exposé d'une expérience personnelle de la vie de l'esprit. Sans y insister ici, disons qu'il faudrait d'une part préciser davantage la condition de la métaphysique vis-à-vis de ce premier jet de la compréhension philosophique qui se charge de rassembler l'acquis de la science, d'autre part approfondir la nature de l'obéissance de l'intelligence croyante à la proposition dogmatique des vérités religieuses. Faute de quoi la métaphysique alléguée risquera de paraître une échappatoire trop rapide aux affirmations du matérialisme athée et antispiritualiste. Faute de quoi également la croyance religieuse n'achèvera pas de se reconnaître elle-même dans ce qui lui apporte, avec les règles de sa fidélité imprescriptible, son caractère entièrement sensé au point de vue humain et sa suprême liberté spirituelle. Mais ceci est la part du travail qui revient au philosophe ou au théologien de profession. C'est pourquoi l'existence de pensées comme celle du docteur Chauchard et de ceux, de plus en plus nombreux, qui s'orientent comme lui dans le champ de la vie de l'esprit, réclame de plus en plus ces philosophes et ces théologiens qui achèveront de donner à de

tels chrétiens la plénière assurance de leur enracinement dans la vérité humaine aussi bien que dans la vérité divine.

Devant quoi le philosophe ou le théologien d'aujourd'hui se sent quelque peu débiteur à l'égard de cette pensée vivace qui semble pousser en ne pouvant, pour le moment, guère compter que sur elle-même. C'est en effet quelque peu sa faute si les spontanéités de cette pensée restent grevées d'un certain nombre de déficiences ou d'excroissances plus ou moins bien venues. C'est avec ce sentiment d'être débiteur que l'on signalera, pour finir, une ou deux vues du docteur Chauchard qui ont, dès maintenant, besoin de quelque mise au point.

En premier lieu, surtout dans *La foi du savant chrétien*, on nous propose une façon de régler la morale sur la biologie qui confère une autorité excessive — et d'ailleurs probablement fallacieuse sur le plan même des enseignements positifs de ces sciences — aux connaissances procurées par les sciences de la vie et du psychisme. Le docteur Chauchard ressent très vivement de quelle valeur est, pour l'appréciation morale, l'apport des connaissances que nous devons aux sciences de la vie. Il ne s'agit nullement de se refuser à en tenir compte. Mais il n'en faut pas moins maintenir le caractère essentiellement subordonné des ressources d'appréciation de cette sorte à des normes d'agir moral qui ne peuvent que transcender l'ordre biologique et psycho-biologique. Le corps, qui contient l'esprit, n'est pas la règle mais le moyen de l'esprit. L'esprit ne serait pas raisonnable, et donc ne serait pas bien l'esprit, s'il traitait arbitrairement avec le corps, s'il ne respectait point la consistance naturelle de son propre soutien. Mais il n'a pas à capituler devant le corps. Ce qu'on appelle en lui liberté et morale n'est pas autre chose que la maîtrise pour soi de ses propres fins dans l'usage respectueux des ressources qui lui sont fournies par ses actualités biologiques et psychobiologiques.

Or l'esprit, pour le chrétien, porte en lui les suprêmes déterminations de l'obéissance à la foi. Celles-ci, dans la mesure où elles ont quelque valeur de règle des mœurs, ne sont point à abaisser devant le système des conditions biologiques ou biopsychologiques de l'existence. De ce point de vue il n'est pas très sûr qu'au moment où, au nom de la « morale biologique » qu'il propose, le docteur Chauchard touche aux questions des pratiques de la vie conjugale qui peuvent permettre un épa-

nouissement heureux de l'être humain, il ne fasse pas basculer au profit du simplement biologique l'équilibre entre le biologique et le spirituel. La protestation plus ou moins voilée qu'il élève contre l'abus des grossesses répétées infligées à la femme est certainement l'expression d'un très réel problème de morale sexuelle et conjugale. Mais on ne saurait faire équivaloir l'élément biologique de la mise en question au principe de la solution, alors que la très grande réserve, pour ne pas dire plus, de l'Église catholique en matière d'usages contraconceptifs est certainement l'indication d'un décisif intérêt de l'esprit lui-même dans toute cette épineuse affaire.

On voit le même ouvrage lier à la synthèse spirituelle qu'on nous propose une doctrine de l'obligation d'un engagement politique « à gauche » qu'on nous permettra de récuser, cette fois-ci, entièrement. Il y a, semble-t-il, une grosse naïveté qui n'a été que trop exploitée politiquement et dont il est temps que la pensée et l'action des chrétiens fasse la claire et ferme liquidation.

La naïveté consiste à confondre deux plans : le plan de certaines vues raisonnables pour l'action humaine, vues que, de toute évidence, une philosophie naturelle nourrie de science moderne — sans exclure les sciences psychologiques, humaines et sociales — ne manque de dégager et de soutenir ; le plan de certaines formes historiques et concrètes de l'action humaine plus ou moins sérieusement inspirées de ces vues et les alliant par ailleurs à d'autres éléments de tout autre provenance. Qu'on le veuille ou non, la « politique de gauche » est chose qui se constitue sur le second de ces plans, tout en se réclamant de ce qui s'établit sur le premier en même temps que de bien d'autres principes encore. Il se peut que ce qu'on appelle aujourd'hui l'engagement politique « à droite » fasse moins état des vues humaines raisonnables auxquelles l'homme de science d'aujourd'hui se trouve accessible. A coup sûr il en fait moins étalage. Mais l'engagement politique « à droite » est, lui aussi, engagement sur le plan des formes historiques et concrètes de l'action politique humaine. Il se valorise (ou se déprécie, peu importe) au nom de bien d'autres choses encore que de la simple faveur ou défaveur à l'égard des vues de la conscience scientifique. De sorte que la déduction d'un plan à l'autre est, dans un sens ou dans l'autre, tout à fait fallacieuse. On peut être un savant chrétien très sensible à tout ce que le docteur Chauchard peut justement relever dans les inspirations huma-

nitaires de la pensée scientifique et cependant s'engager politiquement, de façon parfaitement légitime, « à droite », comme l'on dit. La « gauche » ne confisque pas à son profit les inspirations en question et il faudrait peut-être démystifier un peu cette sommaire attribution d'idéal. Par ailleurs elle est faite de bien autre chose encore que de la promotion pure de cet idéal. Il se peut donc que des individus puissent lui préférer « la droite », au besoin pour des raisons étrangères au souci de promouvoir l'idéal scientifique.

Certes l'apparence de déduction a été très largement exploitée auprès des chrétiens anxieux de faire face aux données du monde moderne depuis une vingtaine d'années. Le savant risque d'être passablement vulnérable à cette apparence, d'autant plus qu'il n'est pas un professionnel de l'action humaine, mais plutôt de la vie contemplative. Il importe d'autant plus qu'il soit bien prémuni contre ce genre de passage de sa mystique à une politique qui tire sa réclame, du reste avec vérité et honnêteté jusqu'à un certain point, du fait de son désir de promouvoir une telle mystique. Faute de quoi le savant ne sera jamais que « l'enfant de chœur » empiégé dans une machinerie politique qu'il croit réalisatrice de sa mystique et qui, tout au contraire, menace d'abuser de lui.

Ceci n'est pas pour condamner forcément, de la part du savant chrétien, l'engagement politique « à gauche » et moins encore pour faire un plaidoyer en faveur de l'engagement politique « à droite ». Ceci n'est pas du tout notre affaire. Mais le présent examen doit dénoncer énergiquement la prétendue justification de l'engagement politique « de gauche » par le mariage de l'idéal chrétien avec l'idéal scientifique. Cette justification érigée en doctrine n'est pas recevable : elle dissimule le vrai problème qui est de reconnaître la totalité des choses qui viennent en cause au moment où l'individu, lequel n'est jamais pur homme de science, doit se déterminer à un parti d'action politique. A cet égard le docteur Chauchard serait sans doute mieux inspiré et plus convaincant s'il se contentait de faire valoir les éléments de sympathie que la conscience scientifique peut ressentir à l'égard du « mystique de gauche » tout en prenant du recul vis-à-vis du passage à la politique et en comprenant mieux quelles valeurs humaines peuvent demeurer encore étrangères, non seulement aux réalisations des politiques concrètes, mais aux éléments de mystique auxquelles il se peut que la conscience scientifique soit davantage sensible.

Ces observations n'ont cependant d'autre objet que de tendre à lever des hypothèques qui pèsent encore inutilement sur la synthèse que les livres du docteur Chauchard ont entrepris d'ébaucher. Au fur et à mesure que ceci se parachèvera, on verra ressortir de ce lent et tâtonnant effort des consciences scientifiques chrétiennes les figurations d'un équilibre spirituel vivant et raisonnable avec des réalités humaines trop longtemps laissées étrangères à l'animation chrétienne. A cet égard on ne saurait avoir de plus grand désir que de voir la présente tentative constituer la très prochaine annonce d'un jaillissement spirituel de vie chrétienne ayant pleinement achevé de prendre possession de soi-même.

D. Dubarle, O. P.

Évaluation scientifique des aptitudes psychologiques à la vocation religieuse

D'origine relativement récente, l'établissement de méthodes qui puissent être utilement employées dans le discernement des aptitudes psychologiques à la vie religieuse a cependant donné lieu à de multiples travaux de recherche. Alors que la plupart de ces études ont été consacrées au clergé protestant et réalisées sous des auspices non catholiques, je me propose ici d'examiner seulement les travaux effectués sous des auspices catholiques et traitant exclusivement des prêtres et des religieux catholiques.

Caractéristiques psychologiques des religieux

Particulièrement décisive dans la recherche catholique a été l'étude publiée il y a vingt ans par Moore sur la proportion des cas d'aliénation mentale parmi les prêtres et les religieux (9)*. Cette étude fut suivie d'un second article où Moore préconisait différentes méthodes pour écarter de la vie religieuse les individus prépsychotiques au moment où ils sollicitent leur admission (10).

Cette œuvre originale de Moore inspira plusieurs chercheurs dont les travaux connexes peuvent être divisés en deux groupes principaux. Les études du premier groupe visent

* Les chiffres entre parenthèses renvoient à la bibliographie, p. 195.

à découvrir si les religieux en général diffèrent des individus moyens sous le rapport de la personnalité et des intérêts. Celles du second groupe cherchent à expliquer les raisons qui peuvent expliquer ces différences de personnalité entre les religieux et les autres personnes. Ce sont en grande partie les résultats obtenus dans ces deux zones d'investigation qui ont fourni la base scientifique indispensable à ce projet d'évaluation des dispositions psychologiques à la vie religieuse.

L'étude de Moore (9) concernait des prêtres et des religieux confiés à des établissements psychiatriques. Ses statistiques montraient que si l'incidence des troubles mentaux est plus faible chez les religieux que dans l'ensemble de la population américaine, l'incidence de certaines espèces de troubles mentaux parmi les religieux dépasse les prévisions ordinaires. On remarque, par exemple, une incidence plus élevée des troubles schizophréniques et paranoïaques chez les religieux, hommes et femmes. Parmi les religieuses, la proportion des cas de psychose d'involution et parmi les religieux celle des cas d'alcoolisme et de psychose maniaco-dépressive sont plus élevées que dans l'ensemble de la population américaine.

L'étude de Moore concernant exclusivement des religieux confiés à des établissements psychiatriques ne permet pas de tirer des conclusions sur la personnalité de l'ensemble des religieux. C'est pourquoi plusieurs de ses étudiants de l'Université Catholique (Washington) se proposèrent d'appliquer différents procédés psychométriques et statistiques à l'étude descriptive de la personnalité et des intérêts des religieux. McCarthy (6), Peters (12), Burke (2), Lhota (5), Bier (1) et d'Arcy (3) apportèrent chacun leur contribution personnelle à cette recherche.

En général, ils s'accordent dans leur description de la personnalité typique du candidat à la vie religieuse pendant ses années de formation. Celui-ci a tendance à être plus docile et plus dépendant, plus porté à l'introspection et plus conscient de lui-même que l'Américain moyen. En outre, comparé aux étudiants et aux jeunes gens se préparant aux professions juridiques, médicales ou dentaires, qui dépassent tous la moyenne sous le rapport des prédispositions névrotiques, le séminariste présente la déviation la plus accentuée.

Lhota (5) et d'Arcy (3), dans deux études séparées, ont démontré que les intérêts des prêtres diffèrent suffisamment

de ceux des membres des autres professions pour qu'il soit nécessaire de leur appliquer une échelle de mesure spéciale; en outre, les intérêts des différentes catégories de prêtres, des prêtres séculiers, par exemple, comparés aux missionnaires, varient suffisamment pour justifier la création d'échelles adaptées à chacun de ces groupes.

Facteurs relatifs aux déviations de personnalité

Une autre série d'études a été entreprise tout d'abord par les étudiants de Bier, à Fordham University, dans le but d'expliquer les écarts relevés sur les échelles de personnalité. Moore, les attribuant au fait que les individus prépsychotiques sont souvent attirés par la vie religieuse, recommandait divers procédés permettant d'éliminer ces sujets au moment où ils sollicitent leur admission (10).

Des explications différentes ou complémentaires de ces phénomènes de déviation ont été proposées. On a d'abord contesté la validité des tests standard lorsqu'ils sont appliqués à des religieux, et ceci aussi bien en ce qui concerne la nature de ces tests que les normes adoptées. Il a été ensuite suggéré que la formation propre à la vie religieuse pouvait favoriser les déviations. Enfin d'après une troisième hypothèse, deux facteurs opéreraient simultanément : d'une part certains types de personnalité seraient attirés par la vie religieuse, de l'autre la nature même de la vie religieuse accentuerait des traits de personnalité s'écartant déjà de la normale.

Dans une série d'études étroitement apparentées, Bier et ses étudiants ont examiné chacune de ces possibilités. Personnellement, Bier a démontré qu'en dépit de certains éléments inappropriés, le MMPI (Minnesota Multiphasic Personality Inventory) donne un tableau valable de la personnalité du séminariste (1). En fait, un de ses étudiants, Skrincosky (14) a prouvé que, lorsque ces éléments inappropriés du MMPI sont remplacés par d'autres plus adéquats, la finesse du test s'accroît. Sous cette forme révisée, le « pattern » des « scores » obtenus par les séminaristes reste le même que dans la forme standard, mais les déviations sont plus accentuées.

Les recherches effectuées jusqu'à présent indiquent donc qu'au moins le MMPI donne un tableau valable de la person-

nalité du séminariste et que la forme révisée de ce test donne des résultats plus précis que la forme standard. On pourrait probablement tirer une conclusion analogue à propos d'autres tests de personnalité convenablement établis. Par contre, dès que l'on a affaire à un groupe sélectionné, il convient de ne se référer aux normes disponibles qu'avec beaucoup de circonspection.

Quatre autres études effectuées à Fordham se proposaient de déterminer si certains types de personnalité sont attirés par la vie religieuse et si la vie religieuse influence de façon notable le développement de la personnalité. Ces études entreprises par Mastej (8), Vaughan (15), Sandra (13) et Murray (11) portaient sur des échantillons de la population considérée. Trois concernaient les religieuses (8, 13, 15), et une les religieux (11). Toutes ces études s'accordaient pour reconnaître l'existence d'une constellation de traits de personnalité propres aux candidats à la vie religieuse. Ce pattern est d'ailleurs identique à celui qui avait été décrit à l'Université Catholique : les personnes entrant en religion ont tendance à obtenir des scores plus élevés sur les échelles névrotiques que les autres catholiques de même âge, de même milieu social et de même éductation. Pour exprimer ce fait en termes de comportement, nous pouvons dire que les religieux diffèrent quantitativement plutôt que qualitativement d'un échantillon comparable de laïcs : ils ont tendance à être moins satisfaits de la vie et de leur famille et ils se montrent plus soumis et plus introspectifs, plus dépendants et plus conscients d'eux-mêmes que les autres individus auxquels on peut les comparer.

Si ces quatre études s'accordent pour montrer que la vie religieuse continue à exercer une influence sur la personnalité d'un individu après son entrée en religion, elles diffèrent lorsqu'il s'agit de déterminer le sens de cette influence. L'une d'entre elles indique clairement que l'importance de la déviation croît proportionnellement au temps passé dans la vie religieuse (8).

Une seconde étude prouve que le sens de la déviation dépend du type spécifique de vie religieuse choisi. Dans les ordres actifs, les déviations sont inversement proportionnelles au temps passé en religion alors que dans les ordres contemplatifs elles ont tendance à s'accentuer (15).

Les troisième et quatrième études indiquent que le temps passé en religion est moins important comme déterminant

de la transformation de la personnalité que ne le sont les différentes étapes de la formation religieuse (11, 13). Il semble qu'aux périodes où l'insécurité est susceptible de prédominer, les scores présentent des écarts plus significatifs. C'est ainsi que les déviations sont plus nettes chez les novices que chez les jeunes profès, chez les grands séminaristes que chez les élèves des petits séminaires. Après l'ordination, les déviations constatées aux niveaux précédents ont tendance à décroître.

Pendant mon séjour à l'Université d'Ottawa, j'ai entrepris de compléter les recherches faites à l'Université Catholique et à Fordham par une étude longitudinale (7) sur les changements de personnalité survenant chez les religieux. Je suis arrivé, en bref, à prouver que ces changements ne dépendent pas seulement de la durée de la vie religieuse, mais sont plutôt associés à des périodes critiques de choix au cours desquelles un comportement particulier est exigé du religieux. Un moment critique de choix est par exemple la profession des premiers vœux à la suite de laquelle les manifestations de conformisme et les symptômes de retranchement s'accentuent. Nous avons également remarqué que la stabilité émotionnelle augmente à mesure que se calme la tension nerveuse. En outre, pour chacun des cinq groupes étudiés, on constate que la formation religieuse n'influence que certains aspects de la personnalité, mais que cette influence est foncièrement identique chez tous les membres d'un groupe soumis à la même formation. Par contre, en ce qui concerne les autres aspects de la personnalité, les différences individuelles sont aussi considérables parmi les religieux que dans n'importe quel groupe.

Les conclusions actuelles des recherches effectuées sur cette question peuvent se résumer de la façon suivante :

1) Les personnes attirées par la vie religieuse ont généralement des traits de personnalité et des intérêts spécifiques susceptibles d'être identifiés par des procédés psychométriques. La possession de ces caractéristiques n'est évidemment pas une base suffisante pour le discernement de la vocation religieuse, mais elle indique cependant une disposition psychique naturelle à la vie religieuse.

2) S'il est vrai que les religieux tendent à posséder certains traits de personnalité caractéristiques de leur groupe, ils présentent en ce qui concerne les autres aspects de leur personnalité des différences individuelles aussi considérables

que celles que l'on pourrait constater dans n'importe quel groupement professionnel.

3) Il est clair que la personnalité est modifiée par la vie religieuse. Toutefois le degré et le sens de cette modification semblent déterminés beaucoup plus par le mode de comportement imposé à l'individu aux différentes phases de sa vie religieuse et par la nature de sa communauté que par le temps écoulé depuis son entrée en religion.

Voici l'état actuel de nos connaissances. J'aimerais dire quelques mots des recherches qu'il serait souhaitable d'effectuer pour étendre notre savoir et par là même augmenter la base scientifique de nos méthodes de discernement.

Recherches nécessaires

En tant que psychologues, nous nous occupons de la description, de l'explication, de la prédiction et du contrôle du comportement. Jusqu'à présent, les études consacrées aux aspects psychologiques de la vocation religieuse, comme d'ailleurs des autres vocations, ont été de nature presque exclusivement descriptive.

On trouve très peu d'études sur les possibilités de prédiction. Une thèse de licence rédigée par Friedl (4) à l'Université Catholique indique que le *Missionary Priest Scale* ne permet pas de prévoir les sujets qui seront demeurés au séminaire et ceux qui l'auront quitté un an après l'administration du test. D'Arcy dans une étude récente (1) sur un groupe de séminaristes a confirmé la valeur de cette constatation, mais sur les autres échelles du Strong, il trouve des différences significatives entre ceux qui sont restés et ceux qui ont quitté le séminaire. Dans sa thèse de doctorat, Wauk (16) a étudié également sur un groupe de séminaristes la valeur de prédiction du *Ohio State,* du *Kuder*, du *MMPI* et du *Rorschach* collectif. Utilisant comme critérium les étalonnages cumulés du *Rating Scale* de McCarthy, il a trouvé une corrélation multiple de +.38, significative au seuil de confiance de 1 %. Probablement pourrions-nous découvrir ici ou là d'autres références analogues, mais à ma connaissance jamais encore une batterie de tests complète n'a été évaluée systématiquement.

De même, on ne dispose pour ainsi dire d'aucune informa-

tion sur les renvois et les défections. Il serait pourtant utile d'effectuer des recherches supplémentaires à ce sujet et ceci pour deux raisons que j'aimerais mentionner. Certaines études ont indiqué que la durée de la vie religieuse accentue les déviations psychologiques. Personnellement, il m'a semblé que ces déviations peuvent êtres dues à une certaine transformation de l'individu. Toutefois une autre explication est possible : les personnes dont le score se rapproche le plus de la normale quittent l'état religieux et celles qui présentent des déviations y demeurent, si bien que peu à peu, aux différentes étapes de la vie religieuse, c'est le groupe qui change et non les individus. Des études sur échantillons qui ne tiendraient pas compte simultanément de ces cas successifs de défection ne fourniraient pas un tableau satisfaisant de la question.

Nous pourrions encore signaler une autre raison d'étudier les cas de défection. Les recherches effectuées jusqu'à présent indiquent que les religieux doivent dans une certaine mesure plier ou modifier leur personnalité selon les modes de comportement qui leur sont imposés à chaque étape de leur formation. Il est possible que les sujets abandonnant la vie religieuse soient précisément des individus incapables de modifier de larges segments de leur comportement. Si tel est le cas, il serait souhaitable que des mesures du degré de rigidité de la personnalité soient intégrées aux batteries de tests appliquées aux candidats à la vie religieuse avant leur admission.

A propos de modifications de la personnalité, il est important de souligner à nouveau que les recherches effectuées jusqu'à présent ont été trop exclusivement descriptives et par là même n'ont traité que des aspects superficiels du comportement. Elles n'ont pas envisagé les motivations sous-jacentes aux transformations manifestes de la personnalité. Il me semble qu'il y a là une lacune très préjudiciable à notre compréhension des changements de personnalité survenant au cours de la vie religieuse. L'interprétation des scores s'écartant de la moyenne ou de certaines déviations serait plus exacte si l'on mettait en évidence l'action de facteurs téléologiques identifiables et mesurables bien que n'étant pas encore manifestes. A supposer qu'il y ait des intentions conscientes ou inconscientes sous-jacentes au comportement extérieur, il serait souhaitable de remplacer les qualifications descriptives, « dépendant »,

« soumis » et « introspectif » par les expressions « dépendant *pour* », « soumis *pour* » et « introspectif *pour* ». Cette qualité téléologique du comportement pourrait alors révéler un moi intégré et une personnalité saine, probablement plus saine que celle de la moyenne des individus en raison même de cette flexibilité contrôlée et réfléchie. Et les religieux ne seraient plus accusés d'une certaine tendance au déséquilibre comme ils le sont trop souvent par suite d'une interprétation hâtive des qualifications descriptives dont nous venons de parler.

En outre, puisque à l'heure actuelle il n'existe encore aucune théorie adéquate du choix professionnel, il serait extrêmement intéressant et fructueux d'étudier le processus psychologique par lequel un individu détermine sa vocation. Ceci est particulièrement valable en ce qui concerne les vocations religieuses. Un recueil de données psychologiques permettant de contrôler sur des bases expérimentales la valeur d'une théorie du choix professionnel serait fort utile aux personnes chargées de discerner les véritables vocations religieuses. Enfin, il est regrettable que la plupart des thèses auxquelles je viens de faire allusion n'aient jamais été publiées. Comment pourrons-nous collaborer avec les autres chercheurs au sein de notre profession et à l'extérieur de celle-ci si nous ne faisons pas de sérieux efforts pour publier ce qui a déjà été écrit sur ces questions. Un échange mieux organisé de nos connaissances nous permettrait en effet de faciliter le discernement des aptitudes psychologiques à la vie religieuse et par là même d'accroître notre compréhension des hommes.

Thomas N. McCarthy,
La Salle College.

BIBLIOGRAPHIE

1. Bier W. C., S. J. : A comparative study of a Seminary group and four other groups on the Minnesota Multiphasic Personality Inventory. *Stud. Psychol. Psychiat.*, 1948, 7, No. 3.
2. Burke H. R., S. S. : *Personality traits of successful minor seminarians.* Washington : The Catholic University of America Press, 1947.

3. D'Arcy P. F., M.M. : Constancy of interest factor patterns within a specific vocation of foreign missioner. *Stud. Psychol. Psychiat.*, 1954, 9, No. 1.
4. Friedl F. P. : Vocational interests of successful and unsuccessful seminarians in a foreign-mission society. Unpublished master's thesis, Catholic Univer., 1952.
5. Lhota B., O.F.M. : Vocational interest of Catholic priests. *Stud. Psychol. Psychiat.*, 1948, 7, No. 1.
6. McCarthy T. J. : Personality traits of seminarians. *Stud. Psychol. Psychiat.*, 1942, 5, No. 4.
7. McCarthy T. N. : Personality trait consistency during the training period for a Roman Catholic congregation of teaching brothers. Unpublished doctoral dissertation, Univer. of Ottawa, 1956.
8. Mastej, Sister M. Martina : A study of the influence of the religious life on the personality adjustement of religious women as measured by a modified form of the MMPI. Unpublished doctoral dissertation, Fordham Univer., 1954.
9. Moore T. V. : Insanity in priests and religious : I. The rate of insanity in priests and religious. *Ecclesiastical Review*, 1936, 95, 485-498.
10. Moore T. V. : Insanity in priests and religious : II. Detection of prepsychotics applying for admission to priesthood or religious communities. *Ecclesiastical Review*, 1936, 95, 601-613.
11. Murray J. B., C.M. : Training for the priesthood and personality and interest test manifestations. Unpublished doctoral dissertation, Fordham Univer., 1957.
12. Peters, Sister Richards, O.S.B. : A study of the intercorrelations of personality traits among a group of novices in religious communities. *Stud. Psychol. Psychiat.*, 1942, 5, No. 7.
13. Sandra, Mother M. Elaine, M.C.S.A. : Degree of adherence to the Catholic Religion as related to selected personality indices. Unpublished doctoral dissertation, Fordham Univer., 1957.
14. Skrincosky P. : A comparative study of the standard form of the MMPI and a modified form of the same adapted for a seminary group. Unpublished master's thesis, Fordham Univer., 1953.
15. Vaughan R. P., S.J. : A study of personality differences between contemplative and active religious women. Unpublished doctoral dissertation, Fordham Univer., 1956.
16. Wauck L. A. : An investigation of the usefulness of psychological tests in the selection of candidates for the diocesan priesthood. Unpublished doctoral dissertation, Loyola Univer., 1956.

POSSIBILITÉS ET LIMITES DE LA GRAPHOLOGIE

DANS L'ÉTUDE DES VOCATIONS RELIGIEUSES

Il ne me paraît pas possible d'entreprendre une étude sur la vocation religieuse, sur l'état religieux, sur leur incidence dans l'écriture, sans dire un mot — autant à l'adresse de ceux qui débutent en graphologie professionnelle, qu'à l'intention de ceux qui ne connaissent pas la graphologie — de deux qualités que doit posséder le graphologue, et tout particulièrement le graphologue qui aborde un sujet aussi délicat : le respect d'autrui et la modestie, qui sont d'ailleurs liés. Il est bien difficile d'être un bon graphologue si l'on est trop plein de soi-même pour se mettre vraiment à la place de l'autre et pour le comprendre avec objectivité. Il est impossible d'être un bon graphologue si l'on n'éprouve pas en soi ce respect de l'écriture d'autrui qui est plus qu'une trace ou une empreinte, l'expression la plus personnelle et ordinairement la moins contrôlée d'un homme.

Il semble bien difficile en effet d'étudier le problème de la vocation dans l'écriture si l'on n'éprouve pas d'abord devant elle l'impression d'une présence, d'un être, si, en un mot, on n'est pas capable de l'appréhender, de l'approcher avec cette crainte révérencieuse du « sacré » dans le sens le plus large du terme. L'écriture est bien plus qu'un objet « ayant appartenu à », c'est « quelque chose de », et il me paraît infiniment plus émouvant de regarder un vieux manuscrit qu'une empreinte fossile beaucoup plus ancienne dans une roche.

Il est nécessaire que nous puissions de temps en temps prêter l'oreille à cette communication intérieure, à cet échange, à tout ce que l'on entend, que l'on sent, lorsqu'on est capable

de regarder ainsi une écriture, sans compter son temps et sans penser qu'il va nous en falloir faire l'analyse.

J'irai même plus loin, et je crois volontiers, avec M. B. Bernson, qu'existe une influence profonde, et pas si mystérieuse que cela, des écritures sur le graphologue, influence qu'une simple chose ne pourrait certes pas avoir. Il n'y a certainement à tout cela, à cette possibilité d'échanges née de cette confrontation quotidienne, qu'un obstacle : c'est cette surdité intérieure de l'homme qui n'est souvent plein que de lui-même.

L'écriture est la parole écrite et la parole est liée à la personne; l'une comme l'autre font exister celui à qui elles s'adressent. Elles sont à l'origine, au départ d'une communication; et on doit entendre ce terme dans son sens le plus simple d'une « correspondance », c'est-à-dire « répondre à », mais aussi dans le sens de « répondre de », autant que dans celui de communion. Quand on se retourne des lettres, c'est pour bien marquer la rupture d'un lien, d'une communication. Autrement dit, l'écriture est un lien de responsabilité. A ce titre, elle est éminemment respectable.

Et nous pouvons bien admettre que plus le scripteur est responsable, plus engagée est la responsabilité du graphologue. Quand nous analyserons une écriture de prêtre, c'est bien sûr d'abord un homme que nous chercherons à comprendre, mais nous savons que cet homme est revêtu d'un caractère spécial et d'une responsabilité particulière.

Tout cela ne nous éloigne pas de notre sujet, mais au contraire nous permet déjà de dépasser la zone habituelle de nos investigations pour pénétrer dans un domaine supérieur où l'on ne peut s'engager qu'avec une certaine crainte.

Je ne m'étendrai pas sur la modestie puisque la crainte du « sacré » ou du supérieur ne peut exister si l'on se croit soi-même supérieur à tout.

Avant d'aborder le sujet précis de cette causerie, je tenais également à dire qu'il est impossible de parler de vocation sacerdotale et religieuse — que j'engloberai ici sous le seul terme de *vocation* — sans une référence constante à la théologie, à la foi, à Dieu, et qu'il me semble d'ailleurs difficilement concevable qu'on puisse étudier le problème de ces vocations, même dans leur pure incidence psychologique, en toute connaissance de cause si l'on n'est pas soi-même, sinon dans le contexte d'une croyance précise, du moins constamment et intimement référé aux valeurs spirituelles.

I

Dans la vocation, prise dans le sens restreint de mon sujet, il faut bien distinguer deux aspects :

1° l'appel spécial à la vie sacerdotale ou religieuse, et cette faveur, qu'il représente pour celui qui croit, et que la théologie appelle grâce;

2° le substrat psycho-physiologique qui doit être en quelque sorte le support de cet appel et qui comprend en ce qui nous intéresse ici le tempérament, le caractère, la personnalité.

Soit : l'aptitude surnaturelle et l'aptitude naturelle.

L'étude de la première — l'aptitude surnaturelle — qu'on peut résumer dans cette question que, dans sa règle, saint Benoît pose à tout postulant : le candidat cherche-t-il vraiment Dieu ? est essentiellement du ressort du prêtre, du directeur de conscience.

En fait, le sujet doit être sûr de son choix; la ferme résolution d'entrer en religion est la seule manifestation d'une vocation. L'hésitation permet d'en douter, et il est alors plus prudent de s'abstenir.

L'étude de l'aptitude naturelle relève bien du psychologue, voire du médecin. De plus en plus d'ailleurs, on se rend compte dans les séminaires ou les noviciats, de la nécessité de la collaboration de spécialistes qualifiés; les erreurs commises en ce domaine sont toujours graves.

Quelles questions nous poserons-nous dans cet examen ?

1° Le terrain caractérologique est-il propice à la présence et à la constance d'une vocation ?

Autrement dit, une vocation authentique, c'est-à-dire psychologiquement valable, peut-elle vraiment germer en cette terre et y porter des fruits ? Nous reviendrons plus loin sur les limites de cette première interrogation et nous verrons ensuite sur quel autre plan apparaissent réellement les critères d'authenticité d'une vocation.

2° Le sujet possède-t-il les aptitudes spéciales exigées par l'orientation religieuse particulière qu'il a choisie ou que les circonstances lui ont imposée ? Les mêmes dispositions de caractère ne sont évidemment pas requises pour le ministère paroissial, l'enseignement, la prédication, les missions, la vie d'hôpital ou la vie contemplative. Sur ce plan, il faut bien le

reconnaître, l'orientation professionnelle n'existe pas et l'obéissance est parfois bien nécessaire pour la compenser.

En bref, le psychologue étudiera la possibilité d'adaptation du sujet au genre de vie que celui-ci envisage ou que lui imposent plus ou moins les circonstances de son recrutement. Si cet examen est indispensable au moment de l'entrée au noviciat ou au grand séminaire, il le restera au cours des années de formation à titre de vérification ou dans le cas précis d'un doute ou d'une difficulté d'adaptation.

L'étude graphologique — comme d'ailleurs d'autres techniques (Rorschach...) — peut permettre un tel examen et suffira dans les cas simples. Elle pourra révéler, dans d'autres cas, l'urgence et la nécessité d'une analyse plus profonde de la personnalité, mais, de toute façon, complétera toujours utilement le contact direct du sujet avec son supérieur, et facilitera incontestablement le travail de « direction ».

L'écriture nous révélera le niveau général de la personnalité, son élévation, et aussi ce faisceau de lignes directrices que suit la dynamique psychique et qui l'orientent vers cette destinée idéale dont, dit Le Senne, « la destinée réelle n'est que l'approximation ». Parmi ces fils conducteurs, nécessitant un choix existentiel constant, la vocation, dans le plus large sens du terme ici, est celui qui mène — quand on l'a trouvé — le plus directement et le plus sûrement à l'accomplissement de la personnalité. La vocation particulière — religieuse — entre dans le cadre de la vocation générale dont elle n'est, sur ce plan, qu'une spécification.

Bien sûr, il n'y a pas de signe graphologique de vocation religieuse. La longueur des hampes n'en est ni plus ni moins un signe positif que la longueur des jambages un signe négatif. La compréhension de la vocation dans l'écriture se situe dans une tout autre zone et, comme nous l'avons déjà dit, nous sommes obligés ici de survoler le domaine habituel et les limites courantes de nos analyses de tous les jours.

En fait, dans l'étude d'une vocation religieuse, le graphologue ne peut se satisfaire d'une simple analyse d'écriture. Il doit la faire, mais comme une première partie de son travail, car il en est une deuxième dans laquelle il doit aller plus loin, non pas plus profond dans l'analyse, mais au-dessus.

C'est ici le domaine de l'intuition, mais encore d'une intuition spéciale, que dans la troisième partie nous essaierons d'éclairer un peu, et que l'on a ou pas.

Si nous étudiions les écritures des saints, dont on peut penser qu'ils ont réalisé le plus parfaitement leur vocation, nous serions sans doute surpris d'y découvrir un échantillonnage complet de l'humanité. Avant la vocation, il y a l'homme, et après la vocation, après l'appel à une autre vie, l'homme reste.

Au plan habituel de nos analyses un examen approfondi du graphisme nous permettra tout au plus de mettre en lumière, outre le niveau général et les principales tendances du sujet, nous l'avons dit, son type caractérologique... ce qui ne nous avancera guère sur la question : ce sujet a-t-il ou non la vocation ?

Au fond, qu'importe en effet le niveau général, qu'importent les tendances, si on peut les « assumer », les hausser à un plan supérieur, qu'importe le caractère puisqu'on peut le dépasser. Particulièrement ici en effet, à l'effort humain commun à tous les hommes — quelles que soient leur condition et leur vocation propres — se surajoute cette force qui, même si on ne l'explique pas par une grâce, c'est-à-dire par un don gratuit supérieur, provient d'une foi et doit être considérée, qu'on y croie ou non, comme un facteur efficace de progression.

L'analyse graphologique nous révélera encore les troubles de la personnalité qui pourraient avoir valeur de contre-indication. En fait, comme je l'ai déjà dit, l'analyse classique pourra nous indiquer l'adaptabilité du sujet ou son inadaptabilité à la vie religieuse, mais non son aptitude à la vocation religieuse. L'essentiel, si l'on se borne à la compréhension purement graphologique de l'écriture, risquera donc toujours de nous échapper.

La découverte même d'une fausse motivation n'est pas suffisante puisque l'expérience prouve qu'une vocation vraie peut se développer à partir d'une motivation imprécise, voire plus ou moins fausse. En effet — on le voit bien également sur le plan professionnel — un processus d'équilibration peut fort bien s'établir entre l'état de vie ou la profession, et l'individu, favorisant des jeux de compensation et modifiant ainsi les données de la motivation première.

Si la motivation réelle peut échapper au sujet, en raison de la complexité même des motivations humaines où se mêlent mobiles inconscients et mobiles conscients et, dans le cas qui nous intéresse, motifs naturels et motifs surnaturels,

il importe en tout cas que l'intention du sujet soit droite. Un motif naturel est insuffisant (fuir sa famille, compenser une déception sentimentale, désirer une vie plus intellectuelle...), mais tout motif surnaturel, même limité, tel que celui — étroit certes — de sauver son âme, suffit.

N'oublions pas également qu'une motivation naturelle, affective (amitié d'un prêtre...) est souvent à l'origine d'une vocation. Ce stade doit être dépassé et la valeur, la richesse du choix, de l'engagement, doit croître avec la maturation, avec la vie. Elle doit aller vers l'approfondissement et l'élargissement qui sont dans la ligne normale d'une progression même en dehors bien sûr de tout idéal religieux.

Lorsque, des mobiles naturels et des motifs surnaturels aucun ne semble l'emporter, il faut attendre. Dans le cas contraire, les mobiles dominants l'emportent. Mais ceci est du ressort du directeur de conscience et non du nôtre.

J'ai dit tout à l'heure que la longueur des hampes ou des jambages importait peu, limitant un peu schématiquement à ces deux signes la prédominance de l'idéal ou celle de la sexualité. L'étude des motifs de vocation m'amène à revenir sur ce point.

Il semble bien en effet que de nombreuses fausses vocations aient à l'origine un conflit de la sexualité : peur, refus, ou déviation. Je crois qu'on aurait tort de ne chercher que sur ce plan les obstacles à la vie religieuse, et je ne crois pas trop m'avancer en disant que si la sexualité doit être laissée à sa place, la chasteté n'a pas la première dans la hiérarchie des valeurs spirituelles et morales. Elle doit être la conséquence, la suite de la charité, elle doit être impliquée par la charité. La sexualité doit en outre être considérée dans le contexte de la personnalité... Nous verrons dans notre troisième partie ce qui est essentiel, premier, et ordonne le reste.

Une sexualité impérieuse, certes, ne simplifie pas la vie surtout celle d'un prêtre, mais — et l'on pourrait citer ici bien des auteurs, du docteur Hesnard à l'abbé Oraison — la libido, l'énergie vitale, la sexualité peuvent être assumées par un idéal supérieur, spirituel, esthétique, social, et il n'est pas besoin d'avoir fait le vœu pour être et rester chaste.

Mme Bresard me parlait d'un religieux très connu dont les jambages s'enracinaient profondément dans la matière, dans le charnel, mais pour en rejaillir aussitôt en s'épanouissant dans la zone médiane, celle du contact social.

Il est indispensable d'étudier de près ces diverses possibilités de fausses motivations qui peuvent constituer un risque grave pour l'avenir.

Si la personnalité n'est pas psychologiquement mûre, on peut en effet craindre à priori que les mobiles de vocation soient plus subjectifs, plus affectifs, qu'objectifs. Le changement de milieu, l'engagement concret dans une vie nouvelle permettront aux conflits latents de se cristalliser et d'apparaître.

Si l'examen psychologique complet est toujours souhaitable, l'analyse graphologique peut au moins signaler les cas qui exigent une étude approfondie.

Tout signe graphique de survalorisation du moi, de difficulté de contact avec autrui, de mauvaise adaptation, la jalousie, l'esprit de contradiction ou de domination, inciteront le graphologue à chercher plus avant, et peut-être à découvrir une rigidité de jugement, une méfiance, une agressivité, bref, le tableau caractéristique d'un terrain paranoïaque. Notre sujet se présentera un jour comme un réformateur, et se découvrira peut-être une « mission » divine.

Une ambition trop forte, et nous savons bien la déceler dans le graphisme, nous alertera. L'ambition, dit Baudoin, est centrifuge : elle éloigne du centre, elle pousse l'homme au-dehors, et la fuite de soi est toujours vaine (Apologue de Tolstoï : « Ce qu'il faut de terre pour un homme[1]. »)

Toute indication de volonté lâchée, influençable, suggestible, accompagnée ou non de tendance à la dissimulation et à la simulation, nous donnera l'éveil.

L'indiscipline caractérisée représentera un obstacle à l'obéissance; de même que l'instabilité, elle sera facilement dépistée.

Toute écriture hyperémotive, tout égocentrisme accentué, tout manque de contrôle, tout automatisme, permettront de signaler à l'attention des sujets qui nécessitent, avant un engagement définitif, un examen plus approfondi et une observation sérieuse.

Nous pourrions utilement ici ouvrir une parenthèse sur les exigences de la vie en commun : il y faut beaucoup de patience et d'oubli de soi; la vie communautaire n'est pas ce qui exige du religieux le moins de vertu, le moins de

1. Baudouin, *Psychanalyse du symbole religieux*, Fayard.

force (premier sens du mot vertu), et c'est bien plus souvent dans les petites choses que cette vertu est nécessaire. Un religieux me disait : « Vous n'avez pas idée de la patience et de la charité nécessaires quand on a près de soi, au chœur, plusieurs fois de jour et de nuit et à longueur d'année, un voisin qui chante faux! »

L'héroïsme n'est pas toujours dans les grandes actions.

Mais toute difficulté psychologique n'est pas un obstacle à la vie religieuse, sinon les « élus » seraient encore beaucoup moins nombreux. Il importe toutefois de mettre toutes les chances du bon côté et, pour un directeur, de savoir dans quel sens il doit diriger. N'oublions pas que la vie religieuse exige davantage que n'importe quel autre genre de vie, mais n'oublions pas davantage qu'un état névrotique non décelé au départ n'empêche pas forcément un sujet de suivre sa vocation. Le névrosé souffre de n'être pas d'accord avec lui-même et, partant, évidemment avec les autres. Il est divisé, morcelé et ce à quoi il aspire, nous dit Baudoin, c'est à son unité, c'est-à-dire à sa plénitude. Or, indépendamment de la grâce et de la direction d'un supérieur éclairé, l'expérience religieuse « désigne, dit encore Baudoin, un moment privilégié d'accomplissement humain, de résolution, d'accord[2] ».

En ce qui concerne un problème aussi complexe — ou aussi simple sous un certain angle — que celui de la vocation religieuse, une étude du caractère, du comportement ne peut que le cerner, mais non prétendre le résoudre.

Ce n'est pas l'homme qui a ici le dernier mot. Il reste un facteur « surnaturel » qui n'est pas à la portée de sa connaissance, et qui exige de la part du psychologue un profond respect, la crainte révérencieuse du « sacré ».

Nous avons parlé de la grâce qui accompagnait l'appel : elle n'a pas d'explication psychologique, elle n'a pas d'équivalent graphique, pas plus que la foi. Sans cela, il y aurait évidemment une écriture de saint, ce qui serait tout à fait contraire à cette vérité que les saints, quelles que soient leur personnalité et leur originalité, restent ordinairement des hommes comme les autres avec des tendances qui ne sont pas forcément, et sans doute même certainement pas, celles d'un « petit saint ».

2. *Op. cit.*

Cette grâce est un don gratuit, elle n'est pas donnée à tout le monde de la même manière. « L'esprit souffle où il veut », et Joseph Malègue, reprenant cette phrase, ajoute : « Mais le son qu'il rend dépend du trou des flûtes. »

Je n'irai pas jusqu'à dire que le graphologue ici doive être obligatoirement théologien, mais il est indispensable qu'il ne soit pas en dehors du courant religieux et que sa vocation personnelle n'aille pas dans le sens opposé à celle qu'il veut étudier. L'objectivité est rarement parfaite et peut ne pas empêcher un échange inconscient; dans ce domaine de la vocation, le fait religieux et le fait psychologique s'interpénètrent trop profondément pour qu'on puisse en aborder l'étude sans être parfaitement au courant de l'un autant que de l'autre.

Ce qui apparaît avec le plus d'évidence dans les écritures de prêtres ou de religieux, c'est la gratuité de cette grâce qui est bien dispensée quel que soit l'homme. Dieu fait feu de tout bois. C'est pourquoi aucun type caractérologique ne représentera en soi une indication ou une contre-indication absolues à la vie religieuse.

Nous venons d'essayer de cerner le problème et de préciser nos limites dans le respect de cet être que nos simples critères humains ne nous permettent pas de juger.

Avant de chercher à dégager le sens le plus élevé de la vocation, à percevoir dans une écriture la présence de ce sens même qui sera une valeur échappant aux éléments et aux modes de nos appréciations habituelles, avant de toucher ainsi nos limites, nous pourrions voir, avec les réserves indiquées, quels sont les facteurs caractérologiques qui peuvent avoir une influence sur le départ d'une vocation et sa persistance, et vers quelles spécialités ces facteurs prédisposent, orientent plus précisément le sujet.

Un guide convenu étant ici utile, nous choisirons Le Senne, sans oublier que la caractérologie ne permet d'envisager qu'une couche limitée de la personnalité, même si l'on admet, avec cet auteur, l'élaboration d'un caractère adjoint résultant de la réaction du moi au donné caractérologique primitif. La personnalité reste animée, « en dessous » et « au-dessus » de cette zone, de dynamismes que la caractérologie ne saisit pas.

Il s'agit donc bien de sérier des types généraux de comportements, à partir de types caractérologiques admis, sans

oublier par ailleurs que la liberté reste à l'homme, dont celle d'accepter ou de refuser la grâce, même si on la considère en dehors de toute valeur surnaturelle, comme une simple possibilité de devenir.

II

« Émotif, non-actif, primaire », telle est la formule du nerveux. Elle revêt un type fort répandu, remarquable par la mobilité de ses sentiments, la façon toute subjective dont il juge et agit, la faiblesse de sa moralité, et sa vanité. Celle-ci va du besoin d'étonner jusqu'à une susceptibilité caractéristique.

Chez le nerveux, le principal obstacle est la non-activité et surtout la non-activité sans la secondarité qui pourrait lui donner un sens. La seule puissance du nerveux est l'affectivité, et c'est avec elle qu'il cherchera à agir contre sa non-activité. Mais il faut un catalyseur à cette affectivité; le nerveux choisira le mal (sous ses différentes formes) qui, en tant que puissance d'ébranlement de l'affectivité, sera pour lui plus facilement moteur qu'un bien idéal, qui n'a pour un tel caractère que la force insuffisante d'une idée.

Au fond, l'affectivité s'appuiera sur la peur du mal, de la souffrance, pour se cristalliser et essayer de compenser la non-activité.

Chez le nerveux, la crainte du mal, autant que celle du châtiment, pourra donc être, plus que le désir du bien, à l'origine d'une vocation. Mais cette vocation peut naître encore par besoin d'étonner, d'être en réaction contre le milieu, et aussi par l'apparente satisfaction de la faible activité, ou encore par la compensation, dans un état jugé socialement supérieur, d'une infériorité.

La vie du nerveux n'est pas simple et sa fidélité est toujours problématique; il a trop besoin de changements, il s'attache à de nouveaux intérêts avec trop de subjectivité et d'impulsivité. Sa vie est tissée de contradictions.

La discipline lui pèse. Il manque de freins, de secondarité; sa moralité n'est pas garantie. Il reste à la recherche d'émotions neuves; il lui faut renouveler constamment ses impressions. Il a besoin, dans sa vie, de divertissements et de variété.

On peut, à priori, avoir des doutes sur les mobiles qui poussent le nerveux vers la vie religieuse; on pourra s'interroger sur la sincérité des raisons qu'il en donne, et il faudra observer avec la même froideur ses enthousiasmes et ses découragements : il passe d'un extrême à l'autre.

Les obstacles de cette émotivité primaire et de cette non-activité se dressent entre « les idées » — et aussi l'idéal — du nerveux et leur réalisation. Quelle que soit l'orientation de sa vie, le nerveux restera un sujet difficile. Il pourra être heureux ou malheureux, ordinairement l'un et l'autre, très ambivalemment, mais il trouvera rarement la paix.

★

Émotif et non actif, comme le nerveux, le sentimental s'en différencie par la secondarité qui renferme, retient, contient. Elle prolonge les impressions émotives, rend vulnérable. Le sentimental se repliera sur lui-même pour protéger sa sensibilité; il s'introvertit. Il pense beaucoup sur lui-même et non sans mélancolie. Vis-à-vis des autres, il est très peu disponbile.

La secondarité confère au sentimental une forte moralité. Il a le souci des principes, autant que celui de sa dignité. Mais c'est un refuge qu'il cherche dans les habitudes, une protection dans les codes, les règles. Cette moralité dans laquelle il se drape sera chez lui une défense contre les dangers et les risques de la vie sans morale d'un nerveux pur.

Le sentimental cherchera dans une vocation religieuse (étant bien entendu que nous étudions actuellement un caractère général de base, indépendamment de la grâce, indépendamment aussi de l'influence du milieu) à protéger sa sensibilité; il y trouvera en même temps la satisfaction de son penchant à la méditation et tout l'ensemble de lois, d'habitudes, de rites qui seront pour lui autant de protections. Dans une vie organisée, régulière, il croira s'éviter le difficile problème de son adaptation au monde, mais il aura encore là, malgré tout, à s'adapter.

Il ne s'engagera d'ailleurs pas sans indécision, sans crainte. Ses élans affectifs pourront bien être suivis de « retombée »; il sera souvent scrupuleux et montrera plus de « religiosité » que de véritable sens religieux.

Alors que le nerveux sera facilement progressiste, à l'excès parfois, dans son désir d'étonner, et dans son impulsivité, le

sentimental se retranchera derrière les principes les plus traditionnels, et une autorité dont l'infaillibilité le rassurera. Il rejoindra dans l'intégrisme certains types de flegmatiques et s'indignera profondément de l'indiscipline du nerveux.

★

Après ce parfait introverti qu'est le sentimental, nous rencontrerons deux types qui lui sont opposés : le colérique (émotif, actif, primaire) et le sanguin (non-émotif, actif, primaire). L'activité primaire les extravertit. Pour eux, les difficultés extérieures deviennent un stimulant; ils montrent beaucoup de sens pratique.

C'est au fond une différence de « température » qui sépare le sanguin du colérique. Celui-ci est ardent, spontané, cordial; l'autre est froid. La diminution de l'émotivité rend le sanguin plus indépendant, plus libre affectivement. Il est souvent sceptique, tant sur le plan de l'intelligence que sur celui des sentiments.

On ne voit pas très bien ce qui, dans sa formule caractérologique, pourrait pousser le sanguin vers la vie religieuse ni ce qui l'y ferait persévérer.

Quant au colérique, on serait certes surpris de le voir choisir la vie contemplative, sinon par une héroïque surcompensation. Par contre, son besoin d'action, de changement, sa cordialité, sa démonstrativité, l'orienteront vers l'enseignement et surtout la prédication. Il réussira dans les missions populaires, saura avec entrain organiser les fêtes, séduira par son optimisme, et saura convaincre de la voix et du geste.

Mais cet extraverti risquera d'être trop pris par l'action au détriment de la vie intérieure. Ses sermons, souvent improvisés, riches en expressions colorées, manqueront parfois de profondeur.

Le passionné (émotif, actif, secondaire), pour reprendre l'expression de Le Senne, représente un véritable carrefour caractérologique où se rencontrent, à un taux généralement élevé, les trois puissances. Selon ce taux, selon la prédominance de l'un ou de l'autre de ces trois facteurs, le passionné se rapproche du colérique, du sentimental ou du flegmatique, mais il lui reste l'émotivité, d'où part le désir, le vouloir, la secondarité qui donne la systématisation et l'activité qui permet la réalisation.

Le passionné est ambitieux, mais sa puissance de travail le justifie. Sa forte émotivité secondaire, s'appuyant sur son activité, engendre des intérêts sociaux élevés et un fort sentiment religieux. Il se contrôle étroitement.

Il aura le zèle de la Maison de Dieu. Le passionné a un patrimoine à conserver, une conviction à transmettre. Chez certains, à forte activité, ce zèle pourra devenir fanatisme, et l'autorité se transformer en autoritarisme. Parfois, l'ambition prendra, comme l'activité, des formes agressives et brutales et les principes se systématiseront d'une façon rigide.

C'est parmi les passionnés que se recruteront les entraîneurs, les fondateurs. Ils réformeront l'ordre, à leur gré trop relâché, mais resteront rigoureux orthodoxes à moins qu'ils ne deviennent franchement hérétiques. Entiers, ils iront jusqu'au bout de leurs principes en menant de pair pour eux l'ascétisme, pour les autres la sévérité.

On trouve de nombreux passionnés parmi les grands convertis : saint Augustin, pour n'en citer qu'un. Pour ce type caractérologique, seule la médiocrité est détestable, une mauvaise passion valant mieux que l'absence de passion. Ils s'engagent toujours à fond en entraînant les autres à leur suite.

★

Passionné refroidi, tel apparaît le flegmatique (non-émotif, actif, secondaire). Il est, par excellence, l'opposé du nerveux, par sa formule même.

Homme de principes, calme et objectif, il manifeste une activité constante et régulière, et sa persévérance est à long terme. Type de penseur froid, théologien en chambre, il s'attachera à des œuvres de longue haleine tout en menant une vie « régulière », trouvant sa parfaite expression dans la discipline monastique.

Les deux derniers types de Le Senne, l'amorphe (non-émotif, non-actif, primaire) et l'apathique (non-émotif, non-actif, secondaire) offrent relativement peu d'intérêt dans notre étude. Le premier semble vraiment le « négatif » du passionné. Ici, les puissances sont en baisse, la passivité croît. La paresse se développe avec les intérêts organiques et l'égoïsme. Il n'y a pas de ferveur religieuse.

Le second, l'apathique, est un mélange de sentimental et d'amorphe. Individu honorable, très fermé, l'apathique rumine

à vide. L'idéal est souvent absent, les vocations doivent être rares.

III

Entre religion et psychologie, il est une ligne, non de démarcation mais de contact, un lien, un lieu de jointure, une sorte de charnière, qu'au cours de cette dernière partie nous allons essayer de suivre. Et je crois que, quelles que soient nos convictions, nous devons pouvoir ici nous entendre.

Ceux qui sont déjà nourris des Écritures — je parle ici de l'Écriture sainte, mais l'équivoque du terme ne nous est pas désagréable à nous qui vivons aussi des écritures —, ceux-là me suivront sans peine. Que les autres, avec nous, se reconnaissent, se retrouvent sur le versant psychologique de cette frontière.

Nous avons vu que ce que nous nommons la grâce avait le rôle principal, dans la genèse et la persévérance d'une vocation, mais nous avons dit qu'il serait naïf d'en chercher les marques dans l'écriture. Nous avons dit ensuite que de fausses motivations pouvaient ne pas être un obstacle, et que ce travail de la grâce, de la vocation, pouvait se poursuivre malgré les difficultés du terrain; nous avons dit enfin qu'aucun type de caractère ne représentait en soi une contre-indication à l'état religieux.

Cependant, nous avons signalé un certain nombre d'écueils, de tendances, qui pouvaient représenter des obstacles sérieux. Si l'écriture peut donc nous révéler des traits négatifs, des difficultés, ne peut-elle exprimer des aspects positifs, montrer des éléments favorables, des signes qui nous permettraient de penser que le sujet peut avoir vraiment la vocation et être capable de la suivre?

C'est à cette question que je vais essayer de répondre en cherchant à dégager trois critères qui me semblent essentiels : la maturité psychologique, la charité, la pauvreté, les trois s'ordonnant, découlant l'un de l'autre.

L' « assomption » de tendances négatives ou alourdissantes, le dépassement de soi ne sont possibles qu'à un certain degré d'évolution de la personnalité. Une certaine maturité psychologique qui n'est pas forcément liée à l'âge, moins encore à la culture intellectuelle, est nécessaire.

Pour s'engager consciemment, l'homme doit être libre de son choix et de son engagement. Il faut qu'il soit libre, c'est-à-dire psychologiquement adulte. Avant de se dépasser, il faut d'abord s'accepter. Avant de se donner, il faut « être », être soi-même, être « un ». « L'homme, dit maître Eckhart, doit être un en lui-même. » Cette unité intérieure ne doit pas être un noyau dur, mais un centre solide. Ce n'est pas une rigidité que nous devons trouver, mais une permanence. Certes, l'écriture peut nous apporter ici des éléments valables, mais il n'en est pas toujours de même et souvent la vérité risquera de nous échapper.

La charité — l'amour — est à la base de tout enrichissement et doit se trouver à l'origine d'une vocation authentique. Elle doit en être pour nous la pierre de touche. Dans son oblativité, elle exclura tout narcissisme. Elle impliquera ce dépassement de soi que postule tout dépassement de la condition humaine. Nous pourrons découvrir cette capacité d'amour, d'oblativité, dans l'écriture ; nous ne pourrons y voir la charité telle que la conçoivent les théologiens : don de Dieu et activité majeure de la grâce.

Après l'unité intérieure du moi adulte, nous en arrivons donc à ce deuxième palier : dépassement de soi et don de soi, qui nécessitent cette capacité de sublimation consciente et volontaire qui transpose la vie de l'homme sur un plan supérieur, sur un plan de foi. La vocation religieuse est humainement incompréhensible : si ses racines plongent dans l'humain, son inspiration ne vient que d'en-haut.

Sans le don de soi, sans le dégagement de soi, sans l'épanouissement affectif qui en résulte, on reste vide, creux... et cela n'est pas seulement valable pour le seul cas de la vocation religieuse. Si l'on possède une brillante intelligence et des dons supérieurs, et même une foi à transporter des montagnes, sans amour, on n'est qu'une cymbale retentissante...

Il est un troisième palier, intimement lié aux deux précédents : la pauvreté.

Quand nous parlons d'écritures pauvres, nous voulons dire sans grandes possibilités, sans richesse. Il peut s'agir d'écritures inférieures.

Mais il y a des écritures qui ont l'esprit de pauvreté, des écritures d'êtres qui ne sont aveuglés ni par le monde extérieur, ni par eux-mêmes, des écritures simples et limpides.

Sans cette pauvreté en esprit, pas de charité, car cette pau-

vreté ici c'est un renoncement à soi-même, renoncement sans lequel il ne peut y avoir de don de soi authentique.

La pauvreté, qui dans l'Évangile fait l'objet de la première béatitude, est pour ainsi dire la seule. Le pauvre, n'est-ce pas celui qui a faim, qui est isolé, victime souvent d'une injustice sociale? Qui est modeste, sinon le pauvre? Le pauvre n'a pas de vêtements, il est dépouillé. Le vrai pauvre n'a pas de masque. Il n'a que l'essentiel, c'est-à-dire ce qui lui permet d'être, sans plus.

Le masque, c'est ce qu'on met par-dessus, ce qui se surajoute à l'essentiel, c'est ce qui encombre, au fond; c'est le personnage.

Dans l'écriture, nous le reconnaissons bien ce personnage. En fait, il est bien ce « vieil homme » dont il faut se dépouiller pour être libre et objectif.

Le pauvre est libre et disponible. C'est cette liberté intérieure, ce détachement, ce dépouillement, cette capacité de subir sans traumatisme les frustrations, que nous apprécierons dans les écritures, en ayant devant les yeux — ou dans le cœur — ces graphismes simples, ces écritures sans masques, ces écritures « de bonne volonté » des petits qui apprennent à écrire.

Nous pourrons observer ce dépouillement dans l'écriture, et sa progression même, au cours d'une évolution spirituelle, d'une maturation psychologique normale ou thérapeutiquement accélérée, mais là encore nous chercherions en vain la pauvreté évangélique, don de Dieu : nous n'apercevrons que sa manifestation de surface.

Pauvreté et enfance... Disponibilité de l'enfant et sa confiance... Simplicité, clarté de l'enfant. Simplicité perdue souvent ou cachée par le masque, mais qui reste indiquée au chrétien comme idéal.

Je me suis un peu étendu sur cette pauvreté en esprit, mais si nous y réfléchissons bien, nous découvrirons dans cet idéal la base essentielle de toute maturation, de tout équilibre psychologique. Quels que soient notre foi, notre idéal, et même s'il ne s'agit que d'une croyance en nous-même, nous ne pouvons éluder la vérité avec nous-même : tant que, bon gré mal gré, nous n'aurons pas dépouillé le vieil homme, tant que nous n'aurons pas retrouvé en nous la clarté, nous ne serons pas libres. Et s'il n'y a de liberté que dans cet affranchissement du moi, dans ce rejet du masque, il faut aussi reconnaî-

tre que ce n'est que dans le dégagement de soi que l'amour authentique peut s'épanouir.

Dans le dernier numéro de *la Graphologie*, j'ai été heureux de lire sous la plume de M. Delamain sa proposition d'ajouter à l'activité et à l'émotivité de Heymans et aux fonctions de Jung les deux couples oblation-agressivité et modestie-domination. Ce sont les deux aspects positifs de ces couples qui sont essentiels ici et que j'ai appelés amour et humilité.

En fait, il ne devrait rien y avoir dans toute cette dernière partie qui puisse nous étonner. Psychologiquemnt parlant, le dépistage des fausses motivations, le dépouillement de la carapace, de la façade, est la seule voie d'unification de la personnalité. Pour celui qui s'y engage, la vocation religieuse, la vie religieuse est un moyen de purification idéal par la suppression de l'accessoire en vue d'un essentiel.

« La vie, écrit Paul Diel[3], est le combat entre deux finalismes (celui du désir essentiel, celui des désirs multiples), il faut soumettre les désirs multiples au désir essentiel. » Il s'agit donc bien, au fond, de retrouver l'unité dans l'être, d'y ramener la cohésion. La psychanalyse ne cherche rien d'autre que de délivrer des fixations à des objets d'amour faux, inauthentiques.

Maturité psychologique, dégagement de soi, amour, détachement de soi, objectivité... Tout est lié.

Il est bien certain que la purification des tendances, l'unification intérieure, l'action du surnaturel sur un homme, ne sont pas l'œuvre d'un jour. Si la maturité psychologique n'est pas un état que l'on obtient d'un seul coup, la perfection vers laquelle nous tendons n'est pas une fin que l'on atteint sans effort, moins encore un état où l'on se maintient sans lutte. Celle-ci — comme la souffrance qui en résulte — n'est pas un symptôme névrotique.

La foi donne un sens, une direction à la vie; la vocation religieuse l'amplifie, la surnaturalise encore plus si l'on peut dire, en même temps qu'elle y ajoute une exigence plus haute; mais la vie n'en est pas pour autant, pour le religieux, le prêtre, un problème qu'on résout en une fois — et une fois pour toutes — avec preuves à l'appui.

3. Paul Diel, *Psychologie de la motivation*, P.U.F.

★

L'étude de la vocation est un problème plus que difficile, « infiniment » difficile, parce que, s'il nous faut rester dans le réel avec objectivité, dans le « fini », nous ne devons pas davantage perdre de vue cet aspect infini qui le transcende. Hesnard [4] écrit : « Lorsque la psychanalyse se tourne vers la création spirituelle, elle doit savoir qu'elle se heurte à un je ne sais quoi qui caractérise le fait religieux, le fait esthétique, le fait moral. Force lui est d'admettre l'énigme qui lui échappe. »

Dans nos études graphologiques, nous nous arrêtons nous aussi à un certain seuil...

C'est Gustave Thibon qui disait l'an passé [5] : « Il est très difficile d'analyser le sentiment du sacré, car il s'agit alors précisément d'évoquer le plus directement le mystère. Et les mots ici ne peuvent guère avoir de sens pour celui qui ne participe pas « de l'intérieur » à la chose; dans ce domaine, les termes ont une valeur beaucoup plus indicative que compréhensive. Ils ne ressemblent guère plus à la réalité que les poteaux indicateurs ne ressemblent à la ville dont ils désignent l'arrivée. »

Plus encore ici que dans nos autres études, nous nous devons d'être modestes. Pour ma part, ce n'est jamais sans crainte que je m'aventure dans ce domaine où l'on doit avoir, si je puis dire, un double regard : l'un sur l'écriture, l'autre au-dessus.

ROBERT OLIVAUX.

4. Docteur HESNARD, *Freud et la société d'après-guerre*, Éd. du Mont-Blanc.

5. Conférence de Gustave Thibon à la Société de Graphologie : « Le sentiment du Sacré en psychologie », Paris, mai 1957.

ACTIVITÉ OU ACTIVISME*

Un des dangers les plus redoutés à l'heure actuelle ne serait-il pas de voir les communautés religieuses mettre l'accent d'une manière indue sur les « œuvres » et, par là, compromettre dans une certaine mesure l'accomplissement essentiel de leur vocation? Le vaste programme d'éducation des religieuses, du fait même de son existence, et parce que son objet embrasse les activités apostoliques dans toute leur extension, entre dans le courant de ce malaise général. Car un tel projet semble en relation avec l'attitude d'esprit qui donne le primat aux « œuvres ».

Or, les avertissements qui s'élèvent au sujet des œuvres, pour opportunes que soient de telles exhortations, n'éclairent pas toujours pleinement le point précis où se situe le danger. Parfois, les auteurs spirituels cités donnent, par leur autorité, un tel relief au point de vue dont ils traitent qu'il semble audacieux de mettre en avant tels aspects plus obscurs du débat. De plus, lorsque les sujets admonestés à cause d'activités trop nombreuses ne réfléchissent pas suffisamment sur le motif du conseil donné et ne situent pas non plus le problème dans le contexte complet des obligations religieuses, ils risquent de tirer des conclusions pratiques par trop simplistes.

Ainsi, c'est sûrement une simplification outrée que d'assimiler ce qu'on appelle l' « activisme » avec l'action et de maintenir, par exemple, que la multiplicité des œuvres est, en elle-même, un signe de décadence spirituelle.

Il existe certainement des cas où la multiplicité des œuvres constitue un danger réel. Par exemple, se charger d'œuvres supplémentaires auxquelles on ne peut faire face est impru-

* Traduction de l'article *Activity or Activism*, paru dans le *Sister Formation Bulletin* (hiver 1957-1958).

dent et généralement injuste[1]. Cela conduit à une diminution des forces, à une vie amenuisée et superficielle parce que, si les tâches à remplir sont hors de proportion avec le nombre et l'efficacité du personnel dont on dispose, on les accomplira avec négligence. Un autre aspect, probablement connexe, de l'extension exagérée des œuvres est l'emploi de certains sujets à des travaux pour lesquels ils ne sont pas prêts. Une telle habitude aboutit à la perte de ressources humaines précieuses, par l'emploi prématuré qu'on en fait; c'est une pratique bien imprévoyante que de tuer le poulet dans l'œuf ou de gaspiller son capital. Les fils de ce monde font le budget de leurs ressources et parlent avec sagesse de laisser « mûrir » leurs placements. De même, n'y a-t-il pas manque de sagesse et précipitation dans la manière de se jeter dans les œuvres[2], si les jeunes se dépensent trop vite dans des postes trop difficiles et épuisants qui tendront à raccourcir la durée et l'intensité de leurs services apostoliques[3]?

Cependant, à envisager les résultats à longs termes, on verra que tous ces dangers ont pour origine le fait que se

1. Cf. R. P. A. Plé, O.P., dans *Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus Perfectionis,* t. II (Roma, Libraria Internazionale Pia Societa San Paola, 195), 146, que nous citerons ensuite sous le sigle *ADCG* : « Dans le même sens, il faut signaler, avec louange me semble-t-il, une politique presque héroïque de la part des Supérieurs qui refusent d'accepter de nouveaux champs d'action, certes utiles, mais qui achèveraient d'écraser leurs religieux ou religieuses, d'autant plus débordés déjà qu'ils deviennent moins nombreux pour satisfaire aux tâches déjà acceptées et qui se font par elles-mêmes de plus en plus compliquées. Les religieux et religieuses « débordés », épuisés nerveusement, risquent non seulement de mal accomplir leur tâche de miséricorde, mais, ce qui est plus grave encore, de ne plus pouvoir tirer profit spirituel des temps de prière et d'oraison prévus par les Constitutions. »

2. Rev. F. Rice, C.P., dans *ADCG,* III, 517 : « Les Supérieurs doivent refuser d'accepter de nouvelles fondations à moins qu'ils ne soient capables de les diriger de telle sorte que leurs sujets jouissent des loisirs requis pour eux-mêmes. Le simple fait d'une augmentation numérique des fondations n'est certainement pas un signe de saine croissance, pas plus qu'il ne sert la cause de Dieu et des âmes. Ce dont on a besoin est de fondations *ferventes,* non de simples constructions matérielles, dans lesquelles un petit nombre de religieux, excédés ou épuisés, vivent et travaillent dans une ronde forcenée d'activités. Je pense que la cause de l'Église doit prospérer davantage d'un nombre plus restreint de fondations et de projets érigés, non pas au prix de l'esprit religieux, mais avec des religieux plus priants. »

3. « Le surmenage, inévitablement, finira par détruire la vie spirituelle. Il est presque impossible de vivre selon l'idéal de la vie religieuse lorsque nous sommes lancés sur une mer agitée, mal préparés et mal équipés. Un entraînement soigneux ainsi qu'une formation de bonne qualité et ouverte feront beaucoup pour obvier à cela et aideront considérablement à protéger la vie religieuse. » Frère P. C. Curran, F.S.C.R., *Religious Life Today* (Salesian Press, Londres, 1956), p. 81.

jeter dans les œuvres avec une hâte imprudente et mal réglée aboutit à des réalisations moins nombreuses. Ainsi donc, loin de les sous-estimer, c'est manifester une plus grande estime pour les œuvres de Dieu et faire confiance dans la vocation apostolique que de limiter les activités, les proportionner au personnel, à la préparation de ce personnel et à la maturité des ouvriers.

Les mises en garde au sujet des œuvres ne semblent pourtant pas avoir porté sur des dangers semblables à ceux que nous venons d'évoquer, lorsque se tiennent des discussions importantes au sujet des activités. On semble plutôt craindre que l'esprit religieux lui-même ne soit mis en péril en succombant à l'influence de l' « activisme ».

Il est certain que l'élan de la vie religieuse jaillit de la charité. Le but général comme le but spécifique d'un Institut — sanctification personnelle et œuvres de zèle — sont deux aspects d'une fin unique, la perfection de la divine charité. Ces deux buts doivent se favoriser réciproquement. Comme le dit un auteur :

« Le XIII[e] siècle montrera, dans l'apostolat par l'action, une nouvelle et fructueuse orientation de la vie religieuse, un état de perfection indissolublement uni à elle et fondu en un même ensemble. » L'apostolat ne serait plus considéré comme un simple appendice, même nécessaire, de l'état de perfection, ni comme un superflu découlant de la plénitude de la vitalité intérieure; il s'élèverait jusqu'à prendre une importance capitale et pénétrerait l'état de perfection tout entier, l'aidant et y trouvant profit[4]. »

Deux déviations majeures de ce vivifiant principe de charité sont possibles. Dans un premier cas, on peut faire de la perfection personnelle une fin en soi. Ceci se produit lorsque le religieux « soigne » ses vertus afin de s'y complaire, et y subordonne — quand il ne l'exclut pas — le véritable amour de Dieu et du prochain :

« A la limite, Dieu lui-même, la toute Plénitude de l'être, peut être, si l'on ose ainsi s'exprimer, rapetissé pour moi à la taille d'instrument de *ma* perfection personnelle, de *ma* montée en sainteté[5]. »

Dans l'autre cas, on peut faire une fin de l'apostolat en

4. R. P. A. Pugliese, S.D.B., in *ADCG*, I, p. 470.
5. Abbé Marc Oraison et Michel Ledoux, *La Pauvreté*, Coll. « Problèmes de la Religieuse d'aujourd'hui », Éd. du Cerf, p. 175.

négligeant la perfection personnelle nécessaire à celui qui s'y livre, en omettant la référence due à Dieu, lui qui donne à tout apostolat sa fécondité. Le terme d' « activisme » désigne cette seconde déviation, danger facile à rencontrer dans les temps modernes où le surnaturel est tenu en petite estime et où le naturalisme est la philosophie prédominante.

Il paraît étrange, cependant, que les mises en garde contre l'activisme trouvent leur source chez les maîtres spirituels d'un autre âge, spécialement chez saint Jean de la Croix qui vivait à une époque où la magie, la sorcellerie et les faux prodiges rencontraient facilement la crédulité, époque bien antérieure à l'avènement de l'espèce de naturalisme qui caractérise notre temps.

Quel qu'ait été son entourage, il est indéniable que saint Jean de la Croix a prononcé de fortes paroles pour condamner les « œuvres ». Il se réfère, en effet, à cet « abominable attachement aux œuvres »[6]. Il dit que ceux qui ne peuvent pas étouffer la joie des œuvres s'abandonnent à l'amour-propre et celui-ci entraîne le refroidissement de la charité[7]. Il donne des conseils dirigés contre un orgueil secret qu'on aurait de ses œuvres et insiste en disant que toutes les œuvres doivent demeurer cachées pour éviter ce défaut[8]. Les œuvres apostoliques, accomplies avec efficacité, apportent avec elles un certain degré de joie, c'est sûr; il est également impossible pour beaucoup d'entre elles de demeurer cachées. L'apparente imminence de pièges aussi redoutables poussera donc ceux qui cherchent la perfection à se tenir dans une attitude de circonspection à l'égard des œuvres. Or cette attitude de circonspection risque de se trouver en conflit avec l'esprit de généreux don de soi, au service des autres, que demande visiblement l'apostolat.

Une partie de cette apparente difficulté se trouve résolue si nous examinons de quelle sorte d'œuvres parlait généralement saint Jean de la Croix. On verra que pour lui les œuvres se répartissaient en trois catégories au moins.

Premièrement, il classe comme œuvres toutes ces activités ou habitudes extérieures qui ont pour fin la perfection morale,

6. *La Montée du Carmel,* livre III, ch. 31; cf. édition des *Œuvres spirituelles du Bienheureux P. Jean de la Croix,* par les PP. Cyprien et Lucien-Marie, Desclée de Brouwer, Paris, 1949, p. 405.
7. *Ibid.,* l. III, ch. 29 (cf. *ibid.,* p. 399).
8. *La Nuit Obscure,* l. I, ch. 2 (cf. *ibid.,* p. 491).

telles le jeûne, l'aumône, les pénitences, etc.[9]. Bien que certaines œuvres de cette catégorie aient un effet sur le prochain, comme l'aumône, elles ne sont pas considérées sous l'aspect d'œuvres de miséricorde mais seulement comme moyens de croître dans les vertus morales. Dans son commentaire sur ces œuvres orientées vers la perfection morale, saint Jean dit que leur valeur ne provient pas de leur nombre ou de leur qualité mais du degré d'amour désintéressé de Dieu qui les motive. On ne gagne rien à les multiplier sans fin puisqu'il ne s'agit pas d'un bien accompli pour les autres. En fait, il énumère sept maux dans lesquels peut tomber le religieux qui met sa joie en de telles « bonnes œuvres ou habitudes »[10]. Saint Jean s'occupe ici, non de l'extension des œuvres apostoliques, mais d'une recherche désordonnée de la perfection personnelle, recherche où l'on prend un orgueilleux plaisir à contempler en s'y complaisant sa propre bonté morale. Le type de ce désordre est présenté, dans l'Écriture, par le Pharisien priant au Temple[11]. En multipliant des œuvres de ce type (comprenant tous les actes extérieurs de vertu), l'homme peut être tenté de vanité, d'orgueil, de vaine gloire, d'envie, de gourmandise spirituelle ainsi que d'une armée d'autres vices. Par conséquent, les œuvres orientées vers la bonté morale, comme le jeûne, doivent être dans la mesure du possible accomplies en secret et celui qui les fait doit prendre soin de chercher sa joie non dans ces actes ni en lui-même, mais seulement en Dieu, sa vraie fin.

La deuxième catégorie d'œuvres dont parle saint Jean de la Croix ne doit pas non plus être entendue des travaux de l'apostolat. Au contraire, sous ce second chef il groupe toutes les « œuvres surnaturelles » par lesquelles il désigne la prophétie, l'accomplissement de miracles, le discernement des esprits et l'exercice des charismes individuels; ou, comme il dit, « tous les dons et grâces octroyés par Dieu et qui, transcendant les vertus et capacités naturelles, sont appelés *gratis*

9. *La Montée du Carmel,* l. III, ch. 27 (cf. *ibid.*, p. 392). Cf. saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologia,* IIª IIæ, q. 184, art. 3 (éd. Revue des Jeunes, « La vie humaine », p. 146) : « C'est ce que dit... l'abbé Moyse : Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la nudité, le dénuement de toutes ressources ne sont pas la perfection même, mais des moyens de perfection. Ce n'est pas en eux que réside la fin de ce régime de vie, mais c'est par eux qu'on parvient à la dite fin... la perfection de la charité. »

10. *La Montée du Carmel,* l. III, ch. 28 (cf. *ibid.*, p. 393).

11. *Ibid.* (*ibid.*, p. 394).

datae »[12]. Il signale combien de maux peuvent découler de l'accomplissement d'œuvres aussi inhabituelles que celles-ci, énumérant la vanité, l'illusion, l'empressement excessif, la joie désordonnée et même la perte de la foi lorsque les miracles semblent ne pas réussir. L' « abominable attachement aux œuvres » se rapporte aux désordres qui découlent de l'usage de pouvoirs extraordinaires. Ici, saint Jean condamne essentiellement le mésusage et l'abus du surnaturel qui vise à supprimer l'obscurité des opérations de la foi, obscurité que le faiseur de miracles désire remplacer par des manifestations divines extraordinaires[13]. Une fois encore, il n'est pas question des œuvres de miséricorde ni des activités au service du prochain, moins encore d'un excès de naturalisme. Au contraire, le saint flétrit le désir de manier le surnaturel comme une sorte de magie.

Évidemment, dans ces deux sortes de déviation concernant ce qu'il appelle des *œuvres*, l'erreur véritable réside dans un déplacement de l'accent faisant porter l'effort soit vers la perfection morale soit vers la perfection surnaturelle comprise selon une acception spéciale. La bonté morale et les pouvoirs surnaturels sont considérés comme des fins en soi, au lieu d'être tenus pour des moyens orientés vers la gloire de Dieu.

Dans la troisième catégorie, saint Jean considère les œuvres qui concernent le bien du prochain. Dans ce domaine s'applique pleinement la maxime du saint, suivant laquelle « le sage fixe ses yeux sur la substance de son œuvre et le bienfait qu'elle procure, non sur le plaisir et la joie qu'elle lui apporte »[14]. Cette troisième sorte d'œuvre est une participation à l'activité rédemptrice du Christ Notre-Seigneur; on dit que saint Jean la décrivit avec une ferveur et une admiration sans réserves :

« Et, commentant les Paroles du Christ Notre-Seigneur déjà citées : *Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?* il dit que par « ce qui est du Père » Éternel, il ne faut pas entendre ici autre chose que la Rédemption du monde et le bien des âmes, pour lesquelles le Christ Notre-Seigneur a employé les moyens préordonnés par le Père Éternel. Il disait que Denys l'Aéropagite, en confirmation de cette

12. *Ibid.*, l. III, ch. 30 (cf. *ibid.*, p. 400).
13. *Ibid.*, l. III, ch. 31 (cf. *ibid.*, p. 405).
14. *Ibid.*, l. III, ch. 29 (cf. *ibid.*, p. 399).

vérité, avait écrit cette merveilleuse sentence : *Omnium Divinorum Divinissimum est cooperari Dei in salutem animarum,* c'est-à-dire que la suprême perfection de quelque sujet que ce soit, en sa hiérarchie et en son degré, est de monter et de croître, selon son talent et ses capacités, jusqu'à l'imitation de Dieu, et ce qui est plus admirable et divin, jusqu'à être son coopérateur en convertissant et en ramenant les âmes. Car c'est en cela que resplendissent les œuvres propres de Dieu, et c'est une très grande gloire que de l'imiter. C'est pour cela que le Christ Notre-Seigneur les appela œuvres de son Père, affaires de son Père. C'est une vérité évidente que la compassion pour le prochain croît d'autant plus que l'âme s'unit davantage à Dieu par amour; car, plus elle aime, plus elle désire que ce même Dieu soit aimé et honoré de tous. Et plus elle le désire, plus elle y travaille, aussi bien dans l'oraison que par tous les autres moyens nécessaires qui lui sont possibles[15]. » Cette magnifique louange des œuvres manifeste de

15. Conseils spirituels attribués à saint Jean de la Croix, Éd. des *Œuvres spirituelles du Bienheureux P. Jean de la Croix,* Desclée de Brouwer, 1949, pp. 1370-1371. L' « Annotation » (ou, dans certaines traductions, « Exposition ») de la strophe XXIX, dans la seconde rédaction du *Cantique Spirituel,* est le passage de saint Jean, qui semble précisément susciter un malaise considérable chez ceux qui se livrent aux œuvres de l'apostolat. On le cite fréquemment, s'appuyant sur son autorité, pour mettre en garde contre les dangers de la vie active. Voici le texte en question :

« On nuirait donc étrangement à l'Église, et l'on ferait le plus grand tort à l'âme qui commence à jouir de cet amour solitaire, si on voulait l'en détourner tant soit peu, pour la lancer dans la vie active et l'occuper à des choses extérieures, fussent-elles d'une extrême utilité. Si le Seigneur lui-même conjure les créatures de ne pas réveiller son Épouse de ce sommeil d'amour, qui serait assez audacieux pour le faire, et qui ne mériterait, en le faisant, d'être sévèrement blâmé ?

« En résumé, cet amour est la fin dernière pour laquelle nous avons été créés. Que les hommes dévorés d'activité, qui se figurent pouvoir remuer le monde par leurs prédications et leurs autres œuvres extérieures, réfléchissent ici un instant; ils comprendront sans peine qu'ils seraient beaucoup plus utiles à l'Église et plus agréables au Seigneur, sans parler du bon exemple qu'ils donneraient autour d'eux, s'ils consacraient la moitié de leur temps à l'oraison, alors même qu'ils ne seraient pas aussi avancés que l'âme dont il s'agit ici. Dans ces conditions, ils feraient, par une seule œuvre, un plus grand bien, et avec beaucoup moins de peine, qu'ils n'en font par mille autres, auxquelles ils dépensent leur vie. L'oraison leur mériterait cette grâce et leur obtiendrait les forces spirituelles dont ils ont besoin pour produire de tels fruits. Sans elle, tout se réduit à un grand fracas; c'est le marteau qui, en tombant sur l'enclume, fait résonner tous les échos d'alentour. On fait un peu plus que rien, souvent absolument rien, ou même du mal. Que Dieu nous préserve, en effet, d'une âme comme celle-là, si le sel, en elle, vient à perdre sa saveur ! Vainement les apparences sembleraient montrer qu'elle fait quelque chose; la vérité est qu'elle ne fera rien, car il est parfaitement certain qu'aucune

l'estime pour l'apostolat, bien que ceci n'ait pas été le sujet habituel des écrits et des traités de saint Jean de la Croix. Or il est important de noter ceci : il ne dit pas que les œuvres, au sens d'activités apostoliques, soient préjudiciables au progrès de la perfection. En fait, les dangers possibles dans la pratique de telles œuvres ne sont même pas mentionnées dans cet éloge de leur excellence. Ces citations de saint Jean de la Croix indiquent pourquoi on pourrait bien se tromper en utilisant des mises en garde contre les « œuvres » aux divers sens employés dans les traités ascétiques et mystiques, pour transférer l'application de ces expressions critiques visant les « œuvres », au domaine de l'action apostolique. Agir ainsi équivaut parfois à dire exactement l'opposé de ce que l'auteur spirituel a voulu exprimer dans le contexte original.

Bien que cette erreur dans l'interprétation et l'usage des autorités spirituelles paraisse bien exister, il ne suffit cependant pas d'attirer l'attention sur ces faits pour se défaire

bonne œuvre ne peut être accomplie sans la vertu de Dieu. » *Vie et œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix,* traduction par les Carmélites de Paris, t. IV, 7e éd., 1928, pp. 317-318.

On notera le contraste établi dans ce passage : non entre les bonnes œuvres et la prière comme telles, mais entre la prière de l'âme animée d'un haut degré d'amour de Dieu et les actions de ceux qui sont dépourvus de cet amour. C'est ce qui paraît ressortir clairement, car il serait manifestement faux de dire que les œuvres faites avec l'amour de Dieu n'accomplissent parfois rien et souvent font du mal. La mise en garde est donc dirigée contre ceux qui « laissent leur sel perdre sa saveur », expression qui vise ceux dont la charité s'est refroidie. L'intention de l'auteur est également éclairée par les définitions qu'il donne des mots « offices » et « occupations » — ces habitudes et imperfections qui naissent de la recherche de soi (Strophe XXVIII). De même, l' « Annotation » dont nous venons de citer une partie établit explicitement que l'âme doit s'exercer à l'amour « aussi bien dans la vie active que dans la vie contemplative » (p. 316). Seuls sont réprimandés ceux qui pensent accomplir le bien par leurs propres forces, par leurs propres œuvres extérieures, au lieu de le faire par des œuvres informées du dedans par la « force de Dieu ». Ce passage ne suggère pas, comme conseil pratique, de réduire de moitié le temps consacré aux bonnes œuvres afin d'ajouter l'autre moitié à l'exercice de la prière contemplative. Si telle était la vérité, on pourrait appliquer la même règle une seconde fois, puis une autre, indéfiniment, jusqu'à ce que les œuvres soient réduites à une portion infinitésimale. De plus, il faut se rappeler que le *Cantique,* dans son ensemble, a été écrit pour des membres d'un Ordre contemplatif, et que ce passage traite de ceux qui ont abouti à ce que saint Jean appelle le Mariage spirituel.

En résumé, le sens de ce passage semble être le suivant : peu de temps consacré à une prière informée par l'amour est plus profitable à l'Eglise et aux âmes que beaucoup de temps passé à des œuvres vides d'amour — non parce que les œuvres ne sont pas bonnes, mais parce que, sans le Christ, nous ne pouvons rien faire dans l'ordre surnaturel, ni par la prière ni par le travail.

aussitôt des dangers possibles de l'activisme. L'activisme, en effet, ne se manifeste pas seulement par un zèle débordant pour brasser des activités multiples; il faut bien le souligner, surtout pour ceux chez qui s'est affadi l'attrait de nouveauté d'abord éprouvé pour les objectifs assignés en vertu de l'obéissance. Bien mieux, il devrait y avoir, chez les communautés actives, un désir presque impatient, quoique réglé dans sa pratique par la prudence, en même temps que par l'obéissance aux Supérieurs et aux règles de l'Institut, d'embrasser tous les travaux requis pour l'accroissement du Royaume du Christ — du désir de servir tous les pauvres, tous les ignorants, tous ceux qui souffrent, tous ceux qui doutent, tous les pécheurs. Il devrait y avoir un sentiment de souffrance et de déception devant le fait que tous ne peuvent pas se dépenser et être utilisés immédiatement sur toute la gamme des bonnes œuvres. Il devrait y avoir une soif spirituelle pour le service de Dieu, cette soif qui conduisait les saints à entreprendre des actions pleines d'audace, à parcourir des continents, soif plus grande que celle du désir de la gloire humaine lorsqu'il pousse à la conquête systématique de ce monde. Il devrait y avoir, pleinement enracinée, cette conviction que rien n'est étranger à la gloire de Dieu. De telles vues inspireront des plans pratiques pour déterminer comment accroître l'efficacité de chaque membre d'un Ordre actif, l'efficacité de l'Ordre dans son ensemble, les moyens à prendre pour cela; de sorte que le plus grand nombre possible de travaux puissent être accomplis, avec le plus grand degré de perfection possible et les meilleurs résultats. La mise sur pied de ces plans, à son tour, appellera une subordination et une hiérarchie des fonctions à l'intérieur d'une communauté, en vue du bien des œuvres entreprises — étant entendu une fois de plus qu'il ne s'ensuivra aucun préjudice important aux besoins des membres en tant que personnes; ce qui n'empêche pas, du reste, le sacrifice de leurs préférences individuelles et, assurément, de leur confort et de leurs aises. Ils ne doivent pas devenir des automates écrasés sous la meule du devoir, mais ils doivent être des témoins dans l'arène des œuvres, où seront mises à l'épreuve et manifestées, non seulement leur foi et leur force, mais aussi leur obéissance, leur humilité, leur patience, leur charité et leur abnégation. Et toutes ces choses se feront parce que les Ordres actifs croiront ardemment et loyalement au bien que sont les œuvres.

Une analogie dans le domaine de la production artistique pourrait aider à discerner comment la multiplicité des œuvres n'est pas la source de l'activisme. Il arrive parfois qu'une critique superficielle de tel roman ou de telle pièce souligne « un trop grand nombre de personnages, trop de péripéties ou d'images ». Mais un bon critique sait que ce qui manque, c'est une impulsion suffisamment forte de la part de l'écrivain, pour donner un corps à tous ces éléments, pour les organiser, les assembler et les ajuster de manière à les faire se mouvoir dans un élan sans défaillance, direct, vers un but unique, chaque partie manifestant quelque aspect de la conception de base qui forme le principe d'unité. Ce sont les meilleurs artistes qui présentent la plus grande « multiplicité » correspondant à ce qu'on pourrait appeler une « divine plénitude ».

Achevons la comparaison : ce n'est pas expliquer de façon très pénétrante le manque de perfection dans la vie d'une religieuse, que de dire d'une manière générale : elle s'adonne à trop d'œuvres. Si quelque chose ne va pas, demandons-nous, exactement comme dans le cas de l'artiste, ne serait-ce pas que la religieuse manque d'un principe ordonnateur suffisamment fort ? Ce principe ordonnateur devrait avoir pour fonction d'animer toutes les manifestations extérieures de la vie d'une religieuse[16], tous les travaux réalisables ou réalisés qui se trouvent sur son chemin, afin de les unifier comme le récit de l'écrivain et de leur donner une direction en sorte que, pris séparément ou dans leur ensemble, ils puissent incarner et manifester une vie intérieure de charité.

Or cette vie intérieure consiste en bien autre chose qu'à s'amuser dans une enfantine insouciance avec les talents dont Dieu gratifie ses saints. Pour rendre compte de cette vie on ne peut se contenter de récits rapportant le premier éveil de la prière dans la vie des saints ni de légendes concernant de saintes personnes qui, agissant « à la manière des enfants », semblent, par leurs cajoleries, soutirer à leur gré de la bonté de Dieu, la neige ou le soleil, afin de satisfaire non les néces-

16. « Nous ne séparons pas les aspects théologique et ascétique de la vie de perfection de la discipline qui les guide, de même que nous ne devons pas séparer la discipline de la théologie et de l'ascétisme de la vie de perfection. Nous n'opposons pas ces deux nécessités comme s'ils étaient ennemis ou rivaux. Au contraire, nous unissons ascétisme et discipline, parce qu'il n'est pas de perfection sans observance et pas d'observance sans perfection. Une perfection sans observance adéquate ne serait pas authentique, mais présomptueuse et illusoire. »

sités du prochain mais un caprice passager. L'idéal de la vie intérieure, c'est une charité modelée sur la manière d'aimer propre à Dieu. Or, Dieu aime les hommes en agissant en eux, avec eux et pour eux, à travers une activité rédemptrice que ne limite pas le nombre des choses qu'elle informe ou vivifie. L'union avec Dieu dans la charité embrasse alors non seulement la prière mais aussi la coopération à cette action dont le flot s'épanche sans retomber sur lui-même[17].

La multiplicité des œuvres, par conséquent, n'est pas révélatrice du danger d'activisme. Pas plus que la joie n'est un signe inquiétant en raison de ce qu'elle peut naître simplement du bien qu'est l'œuvre en elle-même ou du bien qu'elle est destinée à faire. L'activisme présente toutefois des signes avertisseurs. Le plus révélateur d'entre eux est probablement la disposition à « revendiquer un droit à la moisson », comme si l'on croyait au moins implicitement que nous avons fait le bien par nous-même, sans Dieu. Car l'activisme, pour le définir plus complètement, est « l'action qui n'a pas son fondement dans l'aide de la grâce et qui ne se sert pas constamment des moyens nécessaires à l'acquisition de la sainteté, lesquels nous ont été donnés par Jésus-Christ[18] ».

Or la seule multiplicité des travaux, pas plus que la joie trouvée dans l'efficacité, ne nourrit cet esprit propriétaire qui caractérise l'activisme; celui-ci peut au contraire surgir dans l'accomplissement même de devoirs aussi spirituels que la prière ou la direction spirituelle[19]. Dans ces derniers cas, il peut être aisé pour l'individu de penser que le bien opéré est venu de lui seul puisqu'il était le seul facteur extérieur visible du changement produit.

17. Cf. encore saint Jean de la Croix : « Qu'il s'agisse d'attitude en face du temporel, qu'il s'agisse d'attitude en face du spirituel, pareille âme peut toujours redire : *aimer est désormais toute mon activité.* » *Cantique Spirituel,* strophe XIX (éd. critique de Dom Chevallier, Desclée de Brouwer, 1930, p. 181). Cf. seconde rédaction, strophe XXVIII (éd. Carmélites de Paris, 1928, t. IV, p. 313).

18. Pie XII, *Menti Nostrae, Acta Apostolae Sedis,* 42-1950-677 (éd. Bonne Presse, p. 25).

19. Au sujet de la tendance activiste, noter le commentaire suivant sur les livres de méditation : « Beaucoup de livres de méditation utilisés par les religieux ont une orientation activiste. Le plus souvent, ils utilisent l'évocation du mystère seulement comme prétexte à passer immédiatement aux applications morales. Le résultat est que le religieux apprend très bien ce qu'il doit faire, mais non comment le réaliser dans un amour surnaturel. » R. P. Henri de Sainte-Thérèse, O.C.D., dans *ADCG,* II, p. 172.

Ce danger capital de nous attribuer le bien de l'apostolat pourrait être évité en nous détournant de toute action productive; nous ne risquerons guère de « revendiquer notre droit à la moisson » si nous réduisons au minimum notre participation aux semailles et à l'arrosage. Ceux qui ne plantent pas éviteront l'occasion d'un mécontentement devant le fait que d'autres moissonnent ce qu'ils n'ont pas semé. Mais il serait plus profitable à chacun que tous acquièrent la conviction absolue que Dieu agit réellement et que l'activité des autres dans la répartition du travail est une chose juste, cela sans abandonner pour autant leur propre activité. Le motif d'un tel effort est suggéré par les paroles du pape Pie XII lorsqu'il dit qu'il est temps de pousser à l'action ceux qui, « trop désintéressés des affaires extérieures et doutant presque de l'efficacité du secours divin, ne s'emploient pas selon leurs possibilités à faire pénétrer l'esprit chrétien dans la vie quotidienne, en employant toutes les formes d'action qui conviennent à notre époque[20] ».

Le but à atteindre semble être de cultiver le sens apostolique jusqu'à ce qu'il soit tellement vivant et opérant que les œuvres deviennent un exercice constant d'humilité[21], de dépendance des semeurs à l'égard du Dieu de la moisson, de respect vis-à-vis des serviteurs dont le labeur plus léger consiste seulement à arroser, ainsi que de tolérance et même de bonté pour les serviteurs de la dernière heure qui reçoivent en partage la tâche glorieuse de moissonner.

Pour atteindre cet objectif, le besoin d'une instruction prolongée[22], d'une pratique éclairée de la vocation apostolique

20. *Menti Nostrae,* dans *AAS,* 42-1950-677 (éd. Bonne Presse, p. 25).

21. Cf. saint Jean de la Croix : « Elle appelle les vertus des *monts,* tant pour leur altitude que pour la peine et le travail qu'on prend à les gravir en exerçant la vie contemplative; elle appelle *vaux* les mortifications, les soumissions et le mépris de soi, par où s'exerce en plus la vie active. Pour faire la conquête des vertus, l'une et l'autre sont indispensables. En somme, elle dit ceci : j'irai à la recherche de mon Aimé en pratiquant les hautes vertus, en m'humiliant aussi dans les mortifications et les choses basses; elle parle ainsi, car qui cherche Dieu n'a qu'un chemin : il lui faut faire en Dieu le bien et mortifier en soi le mal... » *Le Cantique Spirituel,* de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église, Éd. critique de Dom Chevallier, Desclée de Brouwer, 1930, p. 43.

22. Ceci est spécialement urgent en ce moment. Voir le R. P. A. Cecchin, O.S.M., dans *ADCG,* III, pp. 155-156 : « La même chose arrive chez beaucoup de jeunes gens catholiques que nous rencontrons de nos jours : ils sont nés, ont grandi et ont été formés dans une atmosphère plus chrétienne par tradition que par conviction. Il y a si peu de chrétiens de conviction et de vie; ils tombent si promptement devant les difficultés

elle-même, tant sous son aspect extérieur que sous son aspect intérieur[23], semble clairement s'imposer jusqu'à ce que les religieuses saisissent à la fois théoriquement et pratiquement que, dans la vie active, la moisson est liée — sans être due — à l'activité de leur vocation individuelle[24]. La période de for-

et le sacrifice. Beaucoup de jeunes, une fois sortis des maisons de formation et placés au contact de la vie et de l'esprit du monde, privés de l'aide fournie par les maisons d'éducation, baissent graduellement jusqu'à un compromis de vie médiocre. Les autres, non toujours les plus nombreux, gardent leur ferveur. »

23. Le pape Pie XII a établi clairement que même la vocation des moniales contemplatives est apostolique. Le texte de *Sponsa Christi* déclare : « La perfection de la vie chrétienne reposant spécialement sur la charité, et la charité, par laquelle nous devons aimer uniquement le Seigneur par-dessus toutes choses et tous les autres en lui-même, étant vraiment une et la même, notre Mère l'Église exige de toutes les moniales qui professent canoniquement la vie contemplative, en même temps que l'amour parfait de Dieu, la charité parfaite envers le prochain; et en vertu de cette charité et de leur état, les religieux et les religieuses doivent se sentir tout dévoués à l'Église, et aux nécessités de tous les pauvres.

Par conséquent, toutes les moniales doivent bien savoir que leur vocation est pleinement et complètement apostolique, sans limites de lieux, de temps ou des choses, qu'elle s'étend partout et toujours à tout ce qui regarde d'une façon ou d'une autre, l'honneur de leur Époux ou le salut des âmes...

L'apostolat général de toutes les moniales, par lequel elles doivent être jalouses de l'honneur de leur Époux divin et promouvoir le bien de toute l'Église et de tous les fidèles, utilise principalement ces trois moyens : 1° L'exemple de la perfection chrétienne... 2° La prière, en l'offrant à Dieu, soit publiquement au nom de l'Église..., soit en privé sous toutes ses formes, avec persévérance. 3° Le zèle pour se dévouer, en ajoutant aux mortifications qui naissent de la vie commune et de la fidèle observance de la règle, d'autres exercices d'abnégation personnelle prescrits par la règle ou embrassés tout à fait volontairement afin de compléter ainsi généreusement « ce qui manque aux souffrances du Christ Jésus, pour sons corps qui est l'Église ». Constitution apostolique *Sponsa Christi* du 21 novembre 1950, dans *Documents Pontificaux de S. S. Pie XII*, 1950, réunis par R. Kothen, Éd. Labergerie, Paris, 1952, pp. 553-554; *AAS*, 43-5.

L'article IX des Statuts de *Sponsa Christi* commence ainsi : « Pour que toutes les moniales soient fidèles à leur divine vocation à l'apostolat... » (*Ibid.*).

Voir de même la « Lettre circulaire aux Mères Générales d'Italie sur la préparation professionnelle des Sœurs enseignantes », 31 juillet 1951, *Commentarium Pro Religiosis*, 49 (1952), pp. 262-263 : « Cette Sacrée Congrégation se considérerait comme infidèle à son devoir si elle n'attirait pas également l'attention, dans le moment présent, sur l'obligation extrêmement sérieuse qui incombe aux Supérieures Générales de Congrégations de femmes, consacrées à l'éducation, de préparer suffisamment leurs sujets, non seulement en ce qui concerne leur formation religieuse, mais aussi eu égard à leur formation professionnelle... »

24. Mgr Larraona déclare : « Travaillez à devenir des apôtres toujours plus efficaces. Souvenez-vous, toutefois, que des apôtres sans sainteté ne sont que des instruments mécaniques, des obstacles à la grâce plutôt que des canaux pour celle-ci. Développez en vous l'esprit de prière et de sacrifice. Possédez volonté et générosité. Ne faites pas attendre Dieu et

mation postérieure à leur profession, dans les juniorats, se trouve donc ainsi chargée d'une tâche spéciale. Ces programmes de formation devront, de toute nécessité, accentuer d'une manière positive l'élan pour embrasser toutes les œuvres de l'Église. Pour cela, il faut accorder du temps au développement spirituel afin qu'il soit sérieux, profond, et prépare à un apostolat intégral où l'activité extérieure sera accompagnée par la prière et l'immolation[25]. La base de ces relations de la prière et de l'action se trouve pour une part dans la compréhension de ce qu'est la vie spirituelle :

« Nous devons donner des idées claires et susciter des convictions plus profondes au regard de la vie spirituelle, de la valeur de la vie intérieure et des moyens en usage dans l'Église pour atteindre le but de la vie religieuse[26]. »

Le lien entre la vie intérieure et les œuvres de l'apostolat doit être implicitement mis en valeur, ainsi que le dit le pape Pie XII :

« Une activité extérieure la plus intense peut s'unir aux richesses d'une rare vie intérieure... Une activité ardente et le souci de la vie intérieure demandent non seulement à être unis l'un à l'autre, mais encore, du moins dans l'estime et le désir que l'on en a, elles veulent progresser de pair. Qu'à la ferveur des œuvres se joignent donc avec une égale ferveur la foi, la prière, la réelle consécration de soi et de tout ce qu'on possède à Dieu, la beauté d'une conscience pure, l'obéissance, la patience dans les épreuves, la charité active et vigilante envers Dieu et le prochain... L'Église vous le demande instamment : que votre activité extérieure réponde à votre vie intérieure et qu'elles s'équilibrent constamment l'une l'autre[27]. »

la grâce. Consacrez-vous sans réserve à l'accomplissement, et de votre sanctification personnelle et de l'apostolat. » *Acta et Documenta Congressus Internationalis Superiorissarum generalium*, 82.

25. « Un apostolat intégré réclame que l'activité extérieure aille de pair avec la prière et l'immolation, qui d'elles-mêmes appartiennent à la vie contemplative. L'idéal de la vie mixte unit la contemplation à l'action. L'idéal du religieux de vie mixte est de se maintenir étroitement uni à la fontaine de toute grâce de salut et de sanctification et d'en tirer des richesses inépuisables pour les âmes. » R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O.C.D., dans *ADCG*, II, p. 97.

26. R. P. Benjamin de la Très Sainte-Trinité, O.C.D., dans *ADCG*, II, p. 189.

27. « Adresse au Congrès général des États de Perfection », *AAS*, 43, 1951, 32. Trad. *Documents pontificaux de S. S. Pie XII*, 1950 (R. Kothen), p. 593.

Pour atteindre cette fin désirée, la formation intellectuelle joue un rôle important. Ce qui a été dit des « étudiants en théologie » s'applique également aux religieuses, en ce domaine :

« Plus important encore que la pratique des exercices religieux et suprêmement nécessaire est le devoir de s'assurer que les jeunes étudiants en théologie possèdent des convictions personnelles profondes. Souvent, ils ne les ont pas. Ils ont toujours été protégés par l'environnement de la vie religieuse; ils n'ont jamais eu l'occasion de faire un effort personnel sérieux pour s'assurer du pourquoi de leurs pratiques religieuses... On doit les former à avoir des convictions profondes[28]. »

Il se pourrait bien que cet aspect de la formation soit quelquefois négligé :

« Il semble bien que la plupart des congrégations, surtout actives, souffrent au point de vue ascétique, d'un manque de formation intellectuelle. Beaucoup de leurs membres n'ont sur l'état religieux et ses obligations que des idées incomplètes, vagues, superficielles. De là, fatalement, une certaine médiocrité morale et banalité de vie spirituelle[29]. »

Un programme de formation complète répond donc à un besoin particulièrement aigu des temps modernes, pour lesquels la communication de « quelques principes spirituels fondamentaux » ne suffit pas, car « la formation religieuse moderne demande nécessairement quelque contact avec l'apostolat[30] ». Il semblerait donc que la formule d'action proposée aux religieuses de la vie active soit celle-ci : avoir pour objectif autant d'œuvres que possible, informées par la même charité qui meut la prière. A coup sûr, les mises en garde contre l'orgueil du succès ne doivent pas être faites de telle sorte qu'elles effraient les religieuses au point de les écarter des œuvres, pour les laisser ensuite succomber à la paresse, à la débilité de l'esprit et à l'égoïsme. Car les « richesses spirituelles » de ceux qui ont fait vœu de pauvreté sont l'amour de Dieu et du prochain, la pénitence, la connaissance des sciences

28. R. P. Pierre-Aloysius de Sainte-Chrétienne, O.C.D., dans *ADCG*, III, pp. 164-165.
29. R. P. L. Colin, C.ss.R., dans *ADCG*, II, p. 199.
30. Mgr A. Larraona, *Acta et Documenta Congressus Internationalis Superiorissarum Generalium*, pp. 261-262.

sacrées et un désir brûlant d'étendre le Royaume du Christ[31].

Un programme de formation répondant pleinement à cette fin difficile, devient ainsi pour une communauté le moyen d'aider ses membres à accomplir la tâche fondamentale qui leur est confiée par leur vocation; il abordera le problème d'une manière plus positive et plus constructive que ne le ferait le simple conseil de se prêter aux œuvres avec parcimonie. Devant l'accusation d'activisme, les religieuses ne se détourneront pas vers le « négativisme ». Au lieu de cela, elles établiront leur programme en vue d'un plein épanouissement de leur activité : ce sera leur réponse courageuse et constructive aux besoins de l'Église d'aujourd'hui.

Sœur Ritamary, C. H. M.

31. Pie XII, Allocution aux Pères de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins, *AAS*, 40, 1948, p. 552.

*L'ŒUVRE PONTIFICALE DES VOCATIONS RELIGIEUSES**

Quelques explications au sujet des termes employés dans ce titre peuvent n'être pas superflues.

C'est à dessein que le mot : œuvre (*opus*) a été choisi. Il est en effet très général et signifie qu'il ne s'agit pas ici d'une association de fidèles, d'une Pieuse Union, d'une Confrérie ou Archiconfrérie quelconque. Ces groupements particuliers sont régis par le Code du Droit canonique (III P., tit. XVIII et XIX). L'œuvre dont nous parlons n'entre pas dans ces catégories. Cela lui vaut entre autres l'avantage de pouvoir recueillir les adhésions des particuliers, des personnes morales, des institutions les plus diverses, familles, collèges, monastères, cités, nations, etc., et communiquer à ses adhérents les faveurs spirituelles dont elle est déjà ou sera dans la suite enrichie.

L'œuvre est pontificale de par son institution même. Elle a été érigée par *Motu Proprio* de Pie XII, le 11 février 1955. Le titre d'œuvre première (*primaria*) et principale (*princeps*) que lui donne le document pontifical est justifié par la faculté très étendue qui lui est concédée de recueillir des adhésions (can. 720-725).

Elle n'est pas pour autant un dicastère ou un organe officiel du Saint-Siège comme la Sacrée Congrégation des Religieux. Elle est une œuvre annexée à cette Sacrée Congrégation et fonctionnant sous sa direction et son contrôle. Tout cela est conforme aux dispositions du droit (can. 251, par. 1).

Les mots « VOCATIONS RELIGIEUSES », comme le précise d'ailleurs le texte du *Motu Proprio,* doivent s'entendre au

* Extrait de l'ouvrage (sous presse), *Le rôle du prêtre dans l'éveil des vocations* (Éd. du Cerf).

sens large de vocations aux différents états de perfection reconnus par l'Église : *ad perfectionis christianae Status vocationes*. On sait qu'il y a aujourd'hui trois états canoniques, ou, si l'on veut, trois organisations de la tendance à la perfection évangélique : 1) les religions proprement dite, ordres ou congrégations ; 2) les sociétés de vie commune, assimilées aux religions ; 3) les instituts séculiers.

Ces trois formes canoniques ou juridiques de la vie parfaite ont de commun d'être trois organisations officielles et stables de la pratique des conseils évangéliques : 1) avec des statuts, des vœux publics, la vie commune obligatoire dans l'état religieux proprement dit ; 2) avec des statuts et la vie commune dans les sociétés sans vœux assimilées aux congrégations religieuses ; 3) avec des statuts, mais sans vœux publics ni vie commune obligatoire, dans les instituts séculiers.

La vocation à ces différentes organisations d'Église de la pratique des conseils évangéliques est l'objet propre de l'Œuvre Pontificale des Vocations religieuses, c'est-à-dire des vocations aux états de perfection.

Que tous les rachetés soient appelés à la sainteté, personne n'en peut douter. « Soyez parfaits comme votre Père du ciel est parfait! » Quel enfant de Dieu s'estimerait exempt de répondre à cette sublime injonction du Maître ? Telle est la vocation commune des frères du Christ, membres de son Église : qu'ils soient clercs ou laïcs, tous sont appelés à devenir des saints.

In praeparatione animi, va jusqu'à dire saint Thomas d'Aquin, ils seront prêts en certaines circonstances à pratiquer les conseils évangéliques. Songeons à la pauvreté qui suit les revers de fortune, à la chasteté qu'impose la longue séparation des époux.

Il n'en reste pas moins que tous ne sont pas appelés à embrasser l'une quelconque des organisations stables, approuvées par l'Église, pour la pratique des conseils évangéliques, en d'autre termes, un des états de perfection dont il a été question plus haut.

Une vocation personnelle est nécessaire. Le nier serait contraire non seulement à la tradition et au magistère de l'Église, mais aussi à l'Évangile. La Constitution apostolique *Sedes Sapientiae* l'affirme expressément.

Déjà dans l'allocution de clôture du Congrès mondial des états de perfection, le 8 décembre 1950, Pie XII, après avoir rappelé que le sacerdoce n'exigeait pas de soi la pratique des conseils évangéliques, hormis le célibat dans l'Église latine, ajoutait : « ... si Dei vocis invitamentum certo indico aliquem ad evangelicae perfectionis culmen arcessit, qualibet amota hesitatione, celsi huius propositi perficiendi causa, ei proponatur libertatis libera immolatio... Nemo invitus ad huius modi devovendi se studium propellatur, sed si id velit, nemo sit qui eum dehortetur. »

On trouverait difficilement un commentaire plus autorisé de l'appel lancé par Jésus au jeune homme riche de l'Évangile.

De tout temps la vocation religieuse a été l'objet de la sollicitude vigilante et maternelle de l'Église. Ici encore l'Enchiridion des documents pontificaux, publiés par les soins de la Sacrée Congrégation des Religieux, offrirait une abondante moisson de textes à citer. N'est-ce pas par excellence l'œuvre de l'Église de susciter, de défendre, de protéger, d'aider les vocations à la vie religieuse en utilisant à cette fin toutes les ressources, tous les moyens, toutes les occasions que la Providence du Christ, son Chef et son Époux, met à sa disposition ?

Plus récemment, elle a facilité, avec une bienveillance qu'on lui a fait parfois regretter, la tâche des publicistes chrétiens qui, avec tous les moyens de la technique moderne : radio, cinéma, presse, télévision, voulaient faire connaître au public les aspects moins connus de la vie religieuse même cloîtrée.

N'est-ce pas aussi en vue d'une culture plus intense, d'une croissance plus poussée, d'un rendement meilleur des vocations à la pratique organisée des conseils évangéliques que l'Église a toujours entouré d'une sollicitude jalouse la naissance, le développement, la réforme des Ordres religieux, semblant reprendre à son compte les paroles de l'Apôtre que nous lisons au commun des Vierges : « Aemulor enim vos Dei aemulatione : despondi enim vos uni Viro, virginem castam exhibere Christo. » Rien ne lui échappe : conditions d'admission, examens des candidats, formation spirituelle, intellectuelle, morale ; nécessité d'opérer dans la discipline, l'habit, l'éducation, l'apostolat, les adaptations nécessaires, conformes aux exigences des âmes et des temps, aux nobles désirs des jeunes qui se présentent et aspirent à la perfection évan-

gélique. « Pour vous-mêmes, disait le pape aux supérieures générales réunies à Rome, le 15 septembre 1952, voici nos recommandations : dans cette crise des vocations, veillez à ce que les coutumes, le genre de vie ou l'ascèse de vos familles religieuses ne soient pas une barrière ou une cause d'échecs. »

Et combien de réalisations et d'initiatives aussi ont été mises en œuvre et encouragée par l'Église au profit des vocations à la perfection : écoles apostoliques, maisons de formations, qui sont de vrais séminaires ou pépinières de vocations religieuses, maisons de retraites où se donnent les *Exercices* de saint Ignace dont le but est précisément d'entraîner les âmes à suivre le Roi Jésus dans la voie austère du renoncement total et de l'apostolat! L'Église n'a jamais abandonné le souci d'éveiller, de soutenir, de multiplier les vocations à l'état de perfection. En détourner les âmes qui y seraient appelées a toujours été considéré par elle et dénoncé comme une grave et pernicieuse erreur. Il n'est que de relire le discours de Pie XII cité plus haut et l'encyclique *Sacra Virginitas*.

L'Église a trop de respect pour le Christ, son Chef et son Époux dont elle possède l'Esprit, et trop d'estime pour ses membres dont elle sait que chacun d'eux est une personne humaine appelée à réaliser un destin providentiel *in Christo et in Ecclesia;* elle a trop conscience de l'obligation où elle se trouve de vivre pleinement, au moins en quelques-uns de ses membres, les conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté parfaite et d'obéissance, dans la prière ou l'exercice de la charité apostolique, pour ne pas encourager et favoriser de toute manière ceux qui désirent se consacrer en elle, par elle et pour elle à ces fonctions d'Église, comme le rappelle très opportunément l'Encyclique *Mystici Corporis*.

L'Église, en effet, n'offre pas seulement à tous la vérité qu'elle a mission d'enseigner, la grâce des sacrements qui lui ont été confiés, le sacerdoce du Christ et ses mystérieux pouvoirs qu'elle transmet à certains de ses membres afin de perpétuer sa tâche; elle ouvre aussi les écoles ou foyers de perfection évangélique afin de permettre à ceux de ses membres qui y sont appelés de vivre intégralement la vie chrétienne : consécration et service et grandir ainsi, de toute manière, en Celui qui est la Tête, le Christ (Ep 4, 15).

C'est cette vocation, cet appel ou promotion de la personne humaine à vivre la perfection même du Christ, à intégrer dans son âme et dans sa vie les deux mouvements de la même charité, unique dans son objet théologal : la perfection et le service, *in Christo et in Ecclesia,* qui devait un jour constituer l'Objet de l'Œuvre Pontificale des Vocations religieuses.

Les diverses organisations de perfection sont destinées à valoriser les multiples fonctions d'Église exercées par leurs membres, entre autres le sacerdoce, comme les autres ministères de charité spirituelle ou corporelle, étroitement rattachée à la hiérarchie et au Corps du Christ tout entier.

Sans imposer au sacerdoce cette forme de vie canonique, on ne peut interdire à l'Église de la proposer aux prêtres qui se sentent appelés à réaliser par là plus parfaitement l'*alter Christus,* non seulement dans l'exercice de leur ministère, mais aussi dans leur vie.

L'institution de l'Œuvre Pontificale des Vocations religieuses trouve, il est vrai, sa justification dans la volonté expresse du Saint-Père, mais aussi dans le statut de vie ecclésiale issu de la promulgation des Conseils du Christ; elle souligne opportunément le caractère ecclésial de l'appel à la vie chrétienne intégrale : consécration et service.

C'est au cœur même de l'Église, dans le Christ total et en vue d'une consécration, mais aussi d'une fonction à remplir envers les autres membres, que s'insère l'union intime du religieux avec son Maître ou son Époux, dans le dégagement filial et absolu de l'amour: « Abneget semetipsum tollat crucem suam, et sequatur Me! »

Aux instituts religieux de ne jamais perdre de vue le sens de l'insertion dans le Corps de l'Église vivante, ni tout ce qu'ils ont d'évangélique.

A tous, clercs et laïcs, de se souvenir que l'éclosion d'une vocation religieuse est toujours un profit pour l'Église, et cet avantage compense la perte apparente, en un endroit donné, d'un concours dont on mesurait peut-être l'avantage à l'échelle réduite d'une utilité plus immédiate, plus visible, mais sûrement moins efficace et moins étendue.

Afin d'assurer la relève du sacerdoce, des œuvres destinées à favoriser les vocations sacerdotales sont nées en de nombreux diocèses. En 1941, l'Œuvre Pontificale des Vocations

sacerdotales était érigée par un *Motu Proprio* de Pie XII, et annexée à la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités.

L'Église, Épouse fidèle du Christ et vraie Mère des âmes, ne pouvait oublier les états de perfection institués et organisés par ses soins non seulement en vue d'assurer en permanence aux fidèles la pratique des conseils évangéliques, mais aussi de remplir de nombreux ministères indispensables à sa mission apostolique, éducatrice et charitable. C'est pourquoi, dès 1916, Benoît XV étendait aux œuvres particulières destinées à aider les vocations religieuses les faveurs spirituelles et les indulgences concédées aux œuvres semblables, instituées en faveur des vocations sacerdotales.

Restait à incarner et à concrétiser, si l'on peut dire, cette sollicitude dans une institution pontificale particulière qui mettrait en évidence, aux yeux de tous, la paternelle et suprême sollicitude du Vicaire du Christ pour les âmes appelées aux états de perfection.

Le Congrès mondial des religieux, en 1950, avait exprimé ce désir et formulé ce vœu.

Le 11 février 1955, il était exaucé. L'Œuvre Pontificale des Vocations religieuses naissait et était confiée à la vigilance de la Sacrée Congrégation des Religieux.

Quelque mystérieuse intention de centralisation et d'accaparement serait-elle cachée là-dedans ? Le texte des statuts écarte sans plus ce soupçon : les œuvres particulières conservent leur autonomie et leur liberté...

Il faut vivre et travailler au centre même de l'Église pour voir quelles intentions l'inspirent et l'animent dans sa tâche immense. L'ordre, l'organisation, l'administration, le droit restent toujours pour elle à leur place de moyens, de conditions plus ou moins nécessaires et indispensables à une société qui veut vivre et progresser ; moyens ordonnés à une fin sublime qui les dépasse infiniment, car elle est d'un autre ordre : la croissance du Christ, de sa grâce, de sa charité, dans son Corps mystique, dans les membres et les organes qui le composent, sous l'action vivifiante du Saint-Esprit. L'ordre et la loi sont et restent au service de la charité ! *Finis est Caritas.*

L'institution de l'Œuvre Pontificale des Vocations religieuses sera pour certains un rappel opportun et efficace ; pour

beaucoup d'autres un encouragement, un exemple, un appui ; pour tous enfin, un organe autorisé d'information et de liaison, au service de la plus noble des causes : le don total de soi au Christ en vue d'une fonction officielle à remplir dans l'Église.

Et il n'est pas à craindre que les deux Œuvres Pontificales de Vocations s'opposent l'une à l'autre.

Elles sont deux, il est vrai, mais qui ne doivent pas se juxtaposer ni s'additioner purement et simplement comme dans la formule usitée : vocations sacerdotales et religieuses. Elles ne se situent pas sur le même plan, bien qu'elles soient d'Église toutes deux, ni non plus sur deux plans parallèles, comme on l'a fort justement remarqué.

Comment, par exemple, pourrait-on prétendre aujourd'hui, sans erreur, qu'en parlant de vocations sacerdotales, on ne désigne que les vocations au sacerdoce dans le clergé séculier ou diocésain ? Nul n'est censé ignorer, parmi les clercs, que les prêtres, membres d'un institut séculier, comme celui du Cœur de Jésus, restent bel et bien des prêtres séculiers du clergé diocésain. Plusieurs diocèses de France même, ont, à l'heure actuelle, comme évêques ou archevêques des membres de cet institut de perfection.

L'Œuvre Pontificale des Vocations sacerdotales se propose de susciter, de protéger, d'aider de toutes façons les vocations au ministère sacerdotal en en rappelant en toutes circonstances la grandeur et la nécessité.

L'Œuvre Pontificale des Vocations religieuses s'attache à favoriser de toutes manières les vocations aux différentes organisations de la vie évangélique auxquelles prêtres ou laïcs peuvent être appelés (can. 107), et cela non seulement en vue de réaliser l'idéale perfection chrétienne du tout à Dieu, mais pour remplir en même temps dans l'Église un ministère de charité, de prière ou d'action même sacerdotale.

La vie parfaite organisée dans l'Église et par l'Église s'offre à tous, hommes et femmes, clercs ou laïcs. Et il ne serait plus de mise aujourd'hui d'inviter le laïc ou le prêtre qui se croirait appelé à ce genre de vie de rester dans sa condition sous le seul prétexte qu'il y trouvera sans plus les moyens de réaliser ses désirs. Aux supérieurs et conseillers d'ausculter ces âmes, d'examiner ces vocations, mais nul ne pourrait s'y opposer irréductiblement sans désobéir à l'Église et à l'aver-

tissement solennel du Pape : « Nemo invitus ad huiusmodi devovendi se studium propellatur, sed si id velit, nemo sit, qui eum dehortetur! » (Allocution du 8 décembre 1950.)

En réalité, les deux Œuvres Pontificales sont complémentaires.

Il s'agit, en somme, d'entretenir et de renouveler incessamment dans l'Église, le clergé, les fidèles, et, par l'Église, dans la société, les familles, tous les milieux de vie, une atmosphère lumineuse et chaude favorable non seulement à une vie chrétienne normale ; mais à la vie chrétienne intégrale : perfection et service, c'est-à-dire à la pratique des conseils évangéliques organisée par l'Église.

Contribuer sagement et efficacement à l'éclosion, à la croissance de ces vocations dans l'immense champ du Père de famille qu'est l'univers entier, en union avec tous les bons ouvriers de Dieu, c'est le rôle dévolu à l'Œuvre Pontificale des Vocations religieuses.

Son existence n'empêchera pas la Sacrée Congrégation des Religieux de poursuivre sagement et sûrement son action directe sur les états de perfection, les invitant à accroître encore leur puissance d'accueil, voire d'attraction, si l'on peut dire, afin que les vraies vocations à la vie chrétienne intégrale puissent y trouver le bon terrain où, comme la semence de la parabole, elles croîtront, se développeront et produiront du fruit, jusqu'à cent pour un!

De son côté, l'Œuvre Pontificale des Vocations religieuses, en même temps que, par sa présence, elle sera pour tous les membres de l'Église le rappel incessant et visible de l'invitation du Maître à une vie plus conforme à l'Évangile et à une offrande d'un plus grand prix, elle poussera, par son exemple même, à la création d'œuvres similaires, sur le plan national, régional, diocésain, conjointement avec les œuvres particulières, propres aux différents instituts.

En cette matière, comme en tant d'autres, la collaboration et la coordination sont à l'ordre du jour. L'Œuvre Pontificale offre cet avantage d'être mieux placée et plus qualifiée que les œuvres nationales pour assurer cette liaison indispensable. Elle n'attend pas autre chose des adhésions qu'elle sollicite, surtout de la part des œuvres particulières de vocations religieuses. Constituant un centre mondial d'information inappré-

ciable, beaucoup de questions, d'initiatives de tout genre seront par elle mise à la portée et au service de ceux qui voudront l'utiliser.

Aux termes mêmes du *Motu Proprio* de février 1955, son objectif premier doit être de se mettre en contact avec les œuvres nationales de Vocations religieuses érigées ou à ériger auprès des Conseils, Conférences ou Comités de supérieurs majeurs des différents pays. Ces organismes sont aujourd'hui, selon le désir de la Sacrée Congrégation des Religieux, constitués presque partout. Il est normal qu'une Œuvre Pontificale n'intervienne pas inconsidérément sur le terrain d'action des supérieurs majeurs organisés, quitte à le faire ici ou là, exceptionellement, et presque à son corps défendant, au cas où il faudrait rappeler la nécessité et le bienfait de cette organisation.

Il est bon de noter aussi que les initiatives de tout genre, énumérées dans le document officiel et les statuts de l'Œuvre Pontificale, sont proposées aux Œuvres de Vocations religieuses du monde entier, chacune de ces œuvres conservant son autonomie et sa liberté d'action. Seuls, des réunions, congrès, manifestations, journées, etc., de caractère mondial ou international sont de la compétence exclusive de l'Œuvre Pontificale, au cas où elle les jugerait opportuns, comme témoignages visibles de l'invisible et permanente communion des âmes dans la prière et le zèle en faveur des états de perfection.

Il n'est pas jusqu'aux indulgences elles-mêmes dont elle est enrichie qui ne soient octroyées aux œuvres particulières présentes et futures, en vertu même de leur création, indépendamment de leur adhésion à l'Œuvre Pontificale, sauf quelques indulgences seulement, propres à cette œuvre, et qui sont mises à leur disposition par le fait de leur agrégation.

Ce qui souligne surtout l'opportunité et la nécessité de cette Œuvre Pontificale, c'est d'abord le rappel qui s'impose partout aujourd'hui de la doctrine traditionnelle de l'Église sur l'excellence et l'utilité sociale de la vocation aux états de perfection, doctrine qui a été plusieurs fois mise en discussion. Il y a des erreurs et des malentendus à dissiper. L'Œuvre Pontificale se doit de faire l'union dans la lumière et la charité. D'autre part, sur le plan pratique du recrutement, des conflits d'idées, d'intérêts, d'influence, de tactiques peuvent surgir. Des excès peuvent se commettre. Une Œuvre Pontifi-

cale est qualifiée pour remettre avec autorité et autant qu'il se peut les choses au point.

Elle ne saurait, on le voit, être considérée comme une sorte d'office ou de bureau central de recrutement, destiné à fournir des recettes ou des moyens de publicité, en vue de se procurer rapidement et à bon compte des recrues.

La mission qui lui est assignée par le pape est avant tout d'éclairer, d'exhorter à prier, d'aider, de protéger, d'encourager de toute façon, mais surtout, *potissimum,* au moyen d'œuvres particulières du même genre, tous ceux qui, dans l'Église, peuvent contribuer, par la prière, le sacrifice, l'action, à l'éveil des vocations aux états de perfection.

Une revue, ou du moins un bulletin de doctrine et d'information, lui permettra bientôt, — la chose s'avère indispensable, — d'exercer partout à la fois son influence bienfaisante et digne de son caractère pontifical.

Elle accepte de grand cœur sa noble tâche ; mais elle compte naturellement sur le concours de tous, prêtres, religieux, laïcs, institutions de tout genre, pour l'aider à faire bonne besogne au service de l'Église du Christ.

Germain Liévin, C. Ss. R.,
de la S. C. des Religieux, Rome.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Imp. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 2e trim. 1958. — Impr., n° 1.784.

Collection " *TOUT LE MONDE EN PARLE* "

Vient de paraître :

Xavier GRALL

JAMES DEAN ET NOTRE JEUNESSE

Un volume in-8° couronne de 112 pages..... **300** fr.

A travers cette personnalité qui eut tant de succès auprès de la jeunesse d'Amérique et d'Europe, Xavier Grall examine avec sympathie, parfois avec passion, les causes multiples de cette fortune. Appartenant à cette génération de J3, qui fit couler tant d'encre, l'auteur brosse un tableau où il montre la parenté des « enfants humiliés » de Bernanos avec James Dean et ceux de sa génération, dans leur faim de vérité, leur goût du risque, leur besoin de certitudes morales et spirituelles. Nous retrouvons avec lui l'univers difficile des adolescents : l'horreur du parc de Saint-Cloud, l'énigme de l'express Paris-Quimper. Au passage, nous rencontrons Françoise Sagan et Raymond Radiguet. Et, par-delà le temps et l'espace, dialoguent deux cousins : James Dean et Jean-Arthur Rimbaud.

Premiers ouvrages parus dans la collection :

G. HOURDIN : **Le cas Françoise Sagan,** 128 p. ..... **300** fr.
J. DE BROUCKER : **Le Spoutnik et les affamés,** 96 p. .... **300** fr.

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection « Tout le monde en parle ».

JOSÉ DE BROUCKER

LE SPOUTNIK ET LES AFFAMÉS

Un volume in-8° couronne de 96 pages .... **300** fr.

Spoutnik I, Spoutnik II, Pamplemousse, Explorateur... La famille s'accroît. Périodiquement, la presse annonce, à grand bruit, naissances ou avortements, « espérances » ou « deuils », et publie, quotidiennement, les « bulletins de santé ».

Que signifient ces « signes dans le ciel » ? A en croire ceux que l'auteur appelle les « sages », ils ne signifient rien. C'est à ceux-là que cet ouvrage voudrait répondre. Pour ce faire, il prend le parti des « fous », qui sont aussi les *pauvres* : les malades, les affamés, les ignorants.

La science peut porter remède à beaucoup de misères. En demeurant indifférent en face de la révolution scientifique ne manque-t-on pas, en quelque sorte, à la charité ? *Le Spoutnik et les affamés* n'est pas un ouvrage scientifique. Mais, en attirant l'attention sur un certain nombre de faits scientifiques, il est un appel à la réflexion.

Premier ouvrage paru dans la collection :

G. Hourdin : **Le cas Françoise Sagan,** 128 pages : **300** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection " 7e ART "

Vient de paraître :

MARY FIELD

CINÉMA POUR ENFANTS

L'expérience britannique

Traduit de l'anglais par
Gilbert SALACHAS

Préface de Henri PIALAT

Un volume in-8° couronne
de 226 pages.. **780** fr.

Est-il nécessaire ou au moins souhaitable d'avoir une production de films spécialisés pour enfants ? C'est une question controversée. Beaucoup refusent le principe même d'un cinéma pour les jeunes. D'autres s'en font les défenseurs ardents.

Il était intéressant de relater l'expérience positive qui s'est faite en Grande-Bretagne, où le producteur Arthur Rank a, depuis la dernière guerre, mis à la disposition des éducateurs toute une gamme de films récréatifs destinés uniquement à des auditoires d'enfants.

Mary Field, qui fut la cheville ouvrière de ce mouvement, fait dans cet ouvrage, le récit de l'histoire de cette expérience, des enseignements d'ordre pédagogique qui en furent tirés. Elle le fait avec précision, avec chaleur et aussi avec humour.

C'est une contribution très précieuse au problème du film pour enfants, qui intéressera même ceux qui n'admettront pas toutes les conclusions du livre.

Derniers ouvrages parus dans la même collection :

Claude MAURIAC : **Petite littérature du cinéma,** 192 p..... **720** fr.

René BRIOT : **Robert Bresson,** 120 p..... **570** fr.

Jacques SICLIER : **La femme dans le cinéma français,** 192 p..... **720** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection " SOURCES CHRÉTIENNES "

Vient de paraître :

JEAN CASSIEN

CONFÉRENCES

Tome II, livres VIII-XVII

Texte latin. Introduction, traduction et notes de Dom PICHERY, o.s.b.

Un volume in-8° écu de 564 pages..... **1.500** fr.

On sait que les *Conférences* de Cassien avaient été « publiées », c'est-à-dire livrées au public, déjà divisées par lui en trois recueils. C'est pour des raisons purement matérielles que le tome I de notre édition ne contenait pas toutes les conférences du premier recueil. Celles qui manquaient (*Conférences,* VIII, IX et X) paraissent dans ce tome II. Elles traitent, l'une, des « Principautés », c'est-à-dire des anges bons et mauvais et de la lutte avec les démons; les deux autres, de la prière. C'est dans ces dernières pages qu'on lira le commentaire du *Pater* et ce qui concerne la prière de silence et la prière continuelle.

Vient ensuite le second recueil tout entier (*Conférences,* XI-XVII). Et d'abord la *Préface* qui est une lettre d'envoi à Honorat et à Eucher, celui-là fondateur et premier Abbé de Lérins, puis évêque d'Arles (426-439), et celui-ci moine de Lérins, puis solitaire et enfin évêque de Lyon à partir environ de l'année 435. Dans ce recueil, Cassien revient sur les sujets déjà traités auparavant, mais il rapporte en fait des entretiens antérieurs à ceux du premier recueil. Ceux-ci portent successivement sur la perfection, qui trouve sa stabilité dans la charité; sur la chasteté, et à ce propos sur le concours de la grâce et du libre arbitre (la doctrine de Cassien, on le sait, penche fortement vers le semi-pélagianisme : Dom Pichery le met au point en quelques notes). Il s'agit ensuite de la science spirituelle, des charismes divins, de l'amitié et de la charité fraternelle, et enfin des « déterminations absolues », c'est-à-dire de ce qui concerne les vœux ou promesses, de leur utilité, de leur cessation, et à cette occasion du mensonge.

Ici et là, les historiens de l'exégèse seront intéressés par des commentaires de certains passages de l'Écriture et par des réflexions sur l'interprétation même du texte sacré.

Partout ceux qui sont en quête d'une lecture spirituelle, apprécieront l'enseignement d'un grand Maître.

Dans la même collection :

50. Jean CHRYSOSTOME : **Huit catéchèses baptismales,** 424 p..... **1.650** fr.

51. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN : **Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques,** 220 p..... **960** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection " SOURCES CHRÉTIENNES "

Vient de paraître :

EUSÈBE DE CÉSARÉE

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

Tome III, livres VII-X et Martyrs en Palestine.

Texte grec, traduction et notes de Gustave BARDY

Un volume in-8° écu de 364 pages..... **1.750** fr.

M. le chanoine Gustave Bardy est décédé le 31 octobre 1955. Il avait pu, avant sa mort, achever le manuscrit de ce tome III de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe; sans doute, s'il en avait eu le temps, l'eût-il amélioré. Nous nous excusons de le publier avec trop de retard. Du moins le ferons-nous suivre immédiatement du tome IV, qui contiendra, avec ce qui pourra être publié de l'*Introduction générale* également rédigée par G. Bardy, les *Index* indispensables pour un ouvrage de ce genre.

Sans doute, le progrès des recherches dans le domaine de la patristique et de l'histoire religieuse des premiers siècles demande-t-il qu'on entreprenne aujourd'hui un véritable commentaire de l'œuvre historique d'Eusèbe : ce travail, qui exige de multiples compétences, sera bientôt mis en chantier. En attendant, il a semblé urgent de répondre au désir de beaucoup de ceux qui possèdent déjà les tomes I et II et de publier le plus tôt possible ce tome III.

C'est avec l'assentiment de la Kommission für spätantike Religions geschichte, de l'Académie des Sciences de Berlin, que nous reproduisons le texte de Schwartz. Comme dans les deux volumes précédents, G. Bardy le suit habituellement, mais il s'éclaire aussi constamment des multiples références que lui fournissait sa remarquable connaissance des livres publiés pendant ces quarante dernières années. A ce titre seul, le présent ouvrage — publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique — est indispensable à tous ceux qui s'intéressent à l'Antiquité chrétienne.

Dernier ouvrage paru dans la même collection :

52. AMBROISE DE MILAN : **Traité sur l'Evangile de saint Luc,** tome II, 452 p..... **1.650** fr.

Sous presse :

53. **Le Pasteur d'Hermas.**

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection " LECTIO DIVINA "

Vient de paraître :

PIUS DRIJVERS, o.c.s.o.

LES PSAUMES

Genres littéraires et thèmes doctrinaux

Traduit du néerlandais

Un volume in-8° carré de 228 pages ..... **690** fr.

Dans un monde aussi riche et aussi varié que celui des Psaumes, il est possible de découvrir des genres, d'opérer des classifications et de faire ainsi un premier pas nécessaire, en vue d'une exégèse plus profonde. C'est à quoi s'attache tout d'abord ce livre : donner une connaissance sérieuse de la structure interne des Psaumes selon les diverses catégories où l'on peut les ranger. L'auteur décrit ces catégories d'une façon très claire, il indique comment chacune plonge ses racines dans la vie concrète d'Israël et lui doit sa forme propre, son ambiance et ses concepts caractéristiques. Le Psautier apparaît ainsi comme une œuvre poétique et littéraire qui forme un ensemble. En cela l'auteur ne prétend pas innover. Il utilise les travaux de ses devanciers et les résultats de l'exégèse la plus récente.

Où il se montre plus original et nouveau, c'est lorsqu'il élabore une théologie biblique des Psaumes, sans abandonner leur racine historique. Replaçant les Psaumes dans leur contexte liturgique originel, retrouvant l'occasion de leur composition et leur utilisation, il dégage les thèmes doctrinaux et religieux qui s'y expriment.

Ce livre est une excellente introduction générale au Psautier. Il ouvrira à l'intelligence religieuse des Psaumes et, pour tous ceux qui aiment et fréquentent les Psaumes, tout en souhaitant les mieux comprendre, il fournira un bon instrument leur permettant de découvrir le merveilleux trésor spirituel que leur apporte le Psautier.

Dans la même collection :

M.-E. Boismard : **Du Baptême à Cana**, 172 p..... **450** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection « LECTIO DIVINA »

Vient de paraître :

A.-M. DUBARLE, o.p.

LE PÉCHÉ ORIGINEL DANS L'ÉCRITURE

Un volume in-8° carré de 204 pages..... **750** fr.

Les étonnantes prouesses d'une civilisation ne font qu'aviver la perplexité de l'homme s'interrogeant sur ce qu'il est, sur sa destinée, sur ses origines. Jamais sans doute le problème de nos origines, avec toutes les obscurités qu'il recèle encore, n'aura excité l'attention plus qu'aujourd'hui. Or nous restons insatisfaits de toute théorie qui ne découvre pas l'aspect religieux, la profondeur religieuse d'un mystère qui se cristallise en fait autour du drame du péché originel. Pascal l'avait pressenti : « Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme. » Nous voulons aller aux sources et connaître exactement ce que les Saintes Écritures révèlent du péché originel. La doctrine s'échafaudera ensuite; les opinions s'exprimeront et entreront en compétition plus tard.

Un spécialiste des questions bibliques répond à notre attente. Aucun texte n'est laissé dans l'ombre, pourvu qu'il soit de nature à éclairer le problème posé. Une mise en place assez largement conçue, afin de rendre présent leur contexte spirituel, s'est imposée pour nous faire pénétrer le sens et la portée des grands textes : *Genèse* 2-3, dans l'Ancien Testament, et *Épître aux Romains* 5, 12-21, dans le Nouveau.

Précis sans être lourd, scientifique sans tomber dans la pure érudition, sûr parce que dans l'esprit des récentes encycliques sur les Études bibliques, *Providentissimus* (1893) et *Divino afflante Spiritu* (1943), voici le livre que nous désirions sur le *donné révélé* touchant le premier péché de l'homme, pierre de touche du problème de nos origines en ce qu'il commande le plus intimement l'énigme de notre nature actuelle.

Dernier ouvrage paru dans la même collection :

C. Spicq : **Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul,** 96 p. ..... **300** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection " LECTIO DIVINA "

Vient de paraître :

YVES CONGAR, o.p.

LE MYSTÈRE DU TEMPLE

L'économie de la présence de Dieu à sa créature, de la Genèse à l'Apocalypse.

Un volume in-8° carré de 348 pages..... **990** fr.

Rien ne permet de mieux goûter la Sainte Écriture qu'une lecture consistant à suivre un thème selon ce qu'on peut appeler une coupe verticale : « de la Genèse à l'Apocalypse ». Surtout quand le thème choisi est aussi central, aussi synthétique, aussi essentiel que celui du Temple ou de l'Habitation de Dieu. Car, si la Sainte Écriture dévoile le vrai rapport religieux entre l'homme et Dieu, tel qu'il achève de se révéler et de se réaliser en Jésus-Christ, on peut à coup sûr, avec l'Apocalypse (21, 3), en résumer le message en ces mots : « Il aura sa demeure avec eux; ils seront son peuple et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu. »

C'est ce mystère que le P. Congar s'attache à étudier selon ces grandes étapes : Patriarches, Exode, Prophétie de Nathan, Temple de Salomon, Prophètes, puis Incarnation du Fils de Dieu et temps messianiques, Église, Jérusalem céleste où, finalement, Dieu lui-même sera le Temple. Le présent travail a été rédigé à Jérusalem, en 1954, mais quelques ajoutes de dernière heure pallient aux inconvénients d'une publication retardée.

Sans prétendre être au niveau d'une exégèse technique de professionnel, cette étude est au courant des problèmes et des ressources du meilleur travail biblique actuel. Elle s'adresse à tous ceux qui cherchent, dans la Sainte Écriture, la nourriture, non seulement de leur vie religieuse, mais d'une pensée soucieuse d'atteindre ce qu'on appelle le spécifique chrétien. Donc, aux séminaristes, religieuses, prédicateurs, directeurs de cercles bibliques ou de groupes d'Action catholique, mais aussi aux membres des autres Communions chrétiennes qui cherchent avec nous les voies d'une obéissance fidèle à notre Dieu.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection " L'EAU VIVE "

Vient de paraître :

B.-M. CHEVIGNARD, o.p.

LA DOCTRINE SPIRITUELLE DE L'ÉVANGILE

Un volume in-16 raisin de 232 pages..... **510** fr.

Ce petit livre est d'apparence modeste. Ce n'est pas un ouvrage d'exégèse, ce n'est pas un traité de théologie. Il nous conduit cependant au cœur du Message évangélique. Il nous met au contact même de l'enseignement du Christ. Ce sont les grands thèmes de l'annonce du Royaume de Dieu et des conditions pour y accéder, qui se trouvent évoqués ici, avec une puissance suggestive telle qu'il nous semble redécouvrir la nouveauté du message.

Le ton simple et toujours juste de cet ouvrage, sa chaleur communicative, sa profondeur spirituelle qui progressivement se découvre, ne pourront laisser insensible le lecteur le plus exigeant.

Derniers ouvrages parus dans la même collection :

C. Houselander : **Au secours du Christ,** 328 p... **540** fr.
P.-Th. Dehau : **Le contemplatif et la Croix** (nouvelle édition), 408 p..... **690** fr.
G. Lefebvre : **Le mystère de la divine charité,** 224 p..... **360** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Vient de paraître :

FRANZ JOSEPH DOELGER

LUMEN CHRISTI

Traduction de l'allemand par Marc ZEMB

Un volume in-8° couronne de 120 pages..... **570** fr.

La *Lumière du Christ,* c'est celle de Pâques, celle de la Résurrection, celle de la victoire à jamais obtenue sur les ténèbres du péché et de la mort. Ce thème joue un rôle capital dans la célébration du mystère pascal; il nous semble familier. Or nous ignorons quel enracinement il a dans les mœurs religieuses ou profanes antérieures au christianisme, quel pouvoir symbolique et presque magique la lumière exerçait aux yeux des anciens, à quels rites vénérables donnait lieu son apparition vespérale.

Dans une étude fouillée, qui ne prétend cependant pas à être exhaustive, Franz J. Doelger nous initie à ces données historiques, littéraires, sociologiques, liturgiques, requises pour une meilleure compréhension du *Lumen Christi.* La vaste culture de l'auteur nous fournit des points de repère précis en vue de nous apprendre la place de la lumière dans l'humanisme païen de l'antiquité et en celui des premiers âges chrétiens. En la comblant d'une façon admirable et inespérée, le Christ a répondu à une aspiration profondément enracinée dans le cœur de l'homme : l'aspiration à la lumière qui représente la joie, la vérité, le salut.

Désormais une lumière qui ne s'éteindra pas brille sur nos têtes, en signe de joie ineffable, de vérité imprescriptible, de salut éternel : le Christ. « Lumière radieuse de la gloire, de l'immortel et radieux Père céleste, ô Jésus-Christ » : ces mots d'une hymne grecque de la liturgie des Présanctifiés indiquent suffisamment au lecteur à quel mystère ce petit livre facilite l'accès.

Dans la même série :

H. Urs von BALTHASAR : **Parole et mystère chez Origène,** 152 p..... **690** fr.

Série " ÉPIPHANIE "

Vient de paraître :

AEMILIANA LOEHR

LES MYSTÈRES DE LA PÂQUE

Traduit de l'allemand

Un volume in-8° couronne de 272 pages..... **810** fr.

Voici un admirable commentaire de la liturgie de la Semaine Sainte dans la forme qu'elle a prise depuis sa toute récente restauration.

Tout l'effort de ce livre consiste à entrer dans les vues qui ont inspiré la restauration, en essayant de découvrir dans la multiplicité des rites anciens et nouveaux de la Semaine Sainte, la Pâque une qui les noue tous en une seule liturgie.

Avec l'auteur nous sondons le Mystère pascal en toutes ses dimensions, nous parcourons chacun des jours de la grande Semaine, depuis le dimanche des Rameaux jusqu'à la vigile sainte, embrassant à la fois les textes des messes et célébrations et ceux de l'office choral, faisant appel à un large contexte biblique et patristique.

Mais surtout, ce qui se trouve souligné, c'est l'unité de l'événement pascal : c'est toujours le même Mystère de mort et de résurrection que nous célébrons dans les différentes phases de la Semaine Sainte, qui mettent l'accent tantôt sur un aspect, tantôt sur un autre, jusqu'à l'achèvement glorieux de la nuit sainte.

Jamais peut-être commentaire n'avait réussi avec autant d'intuition mystique, de précision et d'équilibre théologique, de chaleur jubilante, à nous faire prendre conscience de la totalité et de la simultanéité du Mystère.

Dans la même collection :

J. A. JUNGMANN : **Des lois de la célébration liturgique,** 192 pp..... **420** fr.

Th. KLAUSER : **Petite histoire de la liturgie occidentale,** 144 pp..... **390** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Vient de paraître :

A.-M. COCAGNAC, o. p.

CHANSONS BIBLIQUES

II

Paroles et musique

Une plaquette, 16 pages..... **150** fr.

Voici un nouveau recueil des chansons bibliques du P. Cocagnac. Elles correspondent au deuxième disque qu'il a enregistré chez Lumen. *Zachée*, le pécheur qui reçut le Christ dans sa maison ; *David*, si frêle devant Goliath, mais si fort de sa foi. *Le doux pays de Chanaan* et le visage des *Pharisiens* sont tour à tour évoqués.

Cette souriante introduction musicale à la Bible n'a d'autre but que d'aider à franchir la barrière d'ennui ou le dépaysement qui nous sépare parfois seulement du texte inspiré.

Du même auteur :

Chansons bibliques, I (O Jérusalem ; Si Dieu ne nous aimait pas ; Abraham ; Saint Paul ; L'Aveugle-né), 16 pages ..... **120** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Vient de paraître :

PSALMODIES

Treize psaumes et un choral
Traduits et harmonisés par A.-Z. SERRAND

Une plaquette de 32 pages..... **240** fr.

De treize psaumes, parmi lesquels les plus utilisés, le *Miserere*, le *De Profundis*, le psaume eucharistique 33, le psaume du soir 90 et d'autres psaumes de louange (91, 99, 113) ou d'imploration (41, 42, 87, 120, 122, 141), on offre ici une traduction nouvelle qui veut être à la fois exacte et, si l'on peut dire, pastorale, sans paraphrases. Les mélodies, adaptées de traditions encore vivantes aux strophes diverses de l'original, offrent un récitatif assez proche de la psalmodie dite traditionnelle. Les antiennes sont brèves, la modalité en général classique. Dans la recherche d'une ligne expressive, ces psaumes veulent être sobres sans être secs, faciles sans être vulgaires.

Du même auteur :

Hallelujah. Quinze « Negro-spirituals », traduits et harmonisés par A.-Z. SERRAND.

Une plaquette de 32 pages ..... **150** fr.

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Psautier de la " BIBLE DE JÉRUSALEM "

Viennent de paraître en **fiches** :

Treize
" PSAUMES-CHORALS "

POUR LES TEMPS LITURGIQUES

par

JOSEPH SAMSON

Édition B : *Partition polyphonique pour chœurs à quatre voix mixtes*

Ces treize psaumes sont choisis parmi les plus traditionnels dans chacun des grands « temps liturgiques ». Ils trouvent leur emploi au début ou à la fin des rites liturgiques, ou au cours d'offices religieux, ou encore à l'offertoire ou à la communion d'une messe solennelle.

13 fiches de 2, 4 ou 6 pages, format : 19×28

Ps. 23, Ps. 84, Ps. 131, Ps. 92, Ps. 85, Ps. 21, Ps. 113, Ps. 45, Ps. 116, Ps. 110, Ps. 127, Ps. 112, et Magnificat.

Prix à l'unité : **36** francs
par 50 fiches : **34** francs l'une
par 100 fiches : **32** francs l'une
par 500 fiches : **30** francs l'une

•

LES ÉDITIONS DU CERF

Collection " L'ESPRIT LITURGIQUE "

Vient de paraître :

PIERRE GUICHOU

LES PSAUMES COMMENTÉS PAR LA BIBLE

Tome II, Ps. 51 à 100

Un volume in-8° couronne de 304 pages ..... **600** fr.

Grâce à des traductions appropriées, les psaumes retrouvent une grande vogue dans le peuple chrétien, comme chants publics et comme prières personnelles ou familiales. On éprouve cependant des difficultés à en découvrir les richesses. Le présent ouvrage voudrait aider dans cette tâche, sans présenter de traduction nouvelle.

Le commentaire s'efforce de retrouver la ligne originelle de chaque psaume, analysant ainsi les divers mouvements spirituels des psalmistes dans leur marche tâtonnante vers Dieu.

On montre ensuite comment le Christ, en ses diverses situations, a trouvé dans les psaumes des guides préparés pour lui par son peuple et par l'Esprit-Saint. Il est entré dans leur orientation spirituelle foncière, mais en chargeant de sa Religion pleine et parfaite leurs formules, préadaptées à cette plénitude. Par le fait, les psaumes nous traduisent aussi les divers mouvements de son âme dans sa marche assurée vers son Père.

Enfin, le commentaire invite les chrétiens à se laisser entraîner comme Jésus par ces guides spirituels, qui nous font suivre les chemins parcourus par les saints d'Israël, par le Fils de Dieu surtout. Suivre fidèlement les psaumes, c'est suivre le Christ.

L'ensemble de cet important travail sur les psaumes formera trois volumes : le tome I, déjà paru, qui comporte le commentaire des psaumes 1 à 50, le tome II (psaumes 51 à 100), qui paraît aujourd'hui, et le tome III (psaumes 101 à 150), qui sera publié prochainement.

Derniers volumes parus dans la même collection :

Pierre GUICHOU : *Les Psaumes commentés par la Bible,* tome I, 304 p..... **600** fr.

E. FLICOTEAUX : *Le sens du Carême,* 152 p..... **300** fr.

E. FLICOTEAUX : *Mystères et fêtes de la Vierge Marie,* 152 p..... **300** fr.

P. HERBIN : *Naissance du chrétien,* 136 p..... **300** fr.

LES ÉDITIONS DU CERF

Dans la collection « **Images de la vie chrétienne** »

LA MESSE

En 16 pages, petit format, tout l'essentiel de ce qu'un chrétien doit savoir pour suivre la messe et y participer.

— *Un texte simple et précis.*
— *Des illustrations qui font voir les gestes essentiels.*
— *Un plan qui est celui même de la messe.*

Au sommaire :

La Parole de Dieu :

Dieu parle.
Nous écoutons.
Nous prions.

Le pain et le vin :

Comment nous associer à l'offertoire.
Louange à Dieu.
A travers le temps et l'espace.
Le pain rompu et partagé.
C'est pour nous que ce pain est rompu.

Dans la même collection :

Le Baptême.
Donnez-lui Seigneur le repos éternel.
Faites vos Pâques.
Le Mariage.
La Communion solennelle.
La Confirmation.
Histoire de Marinette.
Savez-vous vous confesser ?

Chaque plaquette de 16 pages, en quadrichromie :

Le numéro : **50 fr.**

•

FÊTES ET SAISONS
29-31, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e
C.c.p. Paris 6977-01

TABLES
DU
SUPPLÉMENT
DE LA
VIE SPIRITUELLE

Tables décennales

1947-1957

n^os^ 1 à 43

viennent de paraître

Prix de ce numéro : 150 fr.

Pour les abonnés au *Supplément de la Vie Spirituelle :*

Prix spécial : **100 fr.**

C. C. P. Paris 1436-36

LES ÉDITIONS DU CERF

NOTES DE PASTORALE LITURGIQUE

n° 19

L'automne, La Toussaint

Articles sous les rubriques habituelles et

Plan de prédication :

LE CREDO

(à suivre)

par le R. P. ROGUET

Ce numéro : 100 fr.

C. C. P. Notes de Pastorale Liturgique
Paris 16.209.21

LES ÉDITIONS DU CERF

La Maison-Dieu n° 54

Cahier entièrement consacré à

LA CONFIRMATION

Le donné liturgique et patristique

Dom Bernard BOTTE.. moine du Mont César.	*Le vocabulaire ancien de la Confirmation.*
Joseph LÉCUYER, c.s.sp. directeur au Séminaire français de Rome.	*La Confirmation chez les Pères.*
Damien VAN DEN EYNDE, o.f.m.	*Les rites liturgiques latins de la Confirmation.*
Th. CAMELOT, o.p.....	*La théologie de la Confirmation à la lumière des controverses récentes.*

L'usage de l'Eglise

Des articles sur : *Confirmation et visite pastorale à Toulouse aux XVI^e-XVII^e siècles. L'âge de la Confirmation; la discipline canonique de la Confirmation; la Confirmation dans les Églises et la Réforme;*

par G. BACCRABÈRE, R. LEVET, G. FRANSEN, P. ROMANE-MUSCULUS ;

et des *Réflexions pastorales sur la Confirmation* par J.-M. HUM.

Le numéro de 176 pages : **300** fr.

•

AUX ÉDITIONS DU CERF

La " BIBLE DE JÉRUSALEM "

Vient de paraître en édition séparée :

LE NOUVEAU TESTAMENT

Cette édition donne le Nouveau Testament, extrait de la « BIBLE DE JÉRUSALEM » en un volume. Elle fournit donc non seulement les traductions des Évangiles, des Actes, des Épîtres et de l'Apocalypse, mais les Introductions, les notes, les références marginales qui figurent dans la grande édition en un volume, ainsi que la partie des Appendices (tableau chronologique, calendrier, mesures et monnaies, table des notes importantes, cartes), qui concerne le Nouveau Testament.

Le Nouveau Testament ainsi détaché a pu être présenté sous une forme plus maniable, dans une typographie plus aérée que celle de la Bible complète, en un petit volume de 10,5×16,5 cm., 880 pages plus 4 pages de cartes, sous trois reliures :

Reliure toile (en vert ou rouge)..... **1.200** fr.
Reliure vinyle (en rouge méphisto, antilope ou noir), avec custode..... **1.950** fr.
Reliure chagrin (en rouge, vert ou noir), avec custode ..... **3.450** fr.

LES ÉDITIONS DU CERF